



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
POSGRAP - PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

JUCIMARA ARAUJO CAVALCANTE SOUZA

**“NASCER COMO UMA ALGAROBA E CRESCER COMO UM JUAZEIRO” - OS  
XOKÓ DA ILHA DE SÃO PEDRO**

São Cristovão - SE

2016

**“NASCER COMO UMA ALGAROBA E CRESCER COMO UM JUAZEIRO” - OS  
XOKÓ DA ILHA DE SÃO PEDRO**

JUCIMARA ARAUJO CAVALCANTE SOUZA

Dissertação apresentado ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal de Sergipe para  
obtenção do título de Mestre em  
Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão,  
Setembro de 2016

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S729n Souza, Jucimara Araújo Cavalcante  
“Nascer como uma algobora e crescer como um juazeiro” – os  
Xokó da Ilha de São Pedro / Jucimara Araújo Cavalcante Souza ;  
orientador Ugo Maia Andrade. – São Cristóvão, SE, 2018.  
91 f. : il.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade  
Federal de Sergipe, 2018.

1. Antropologia. 2. Índios Xokó - Sergipe. 3. Índios - Nordeste.  
4. Cultura. 5. Religião. I. Andrade, Ugo Maia, orient. II. Título.

CDU 572.02(=1-82)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

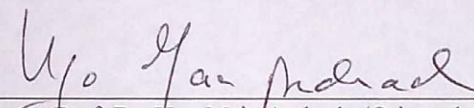


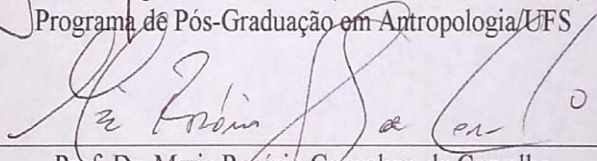
JUCIMARA ARAÚJO CAVALCANTE SOUZA

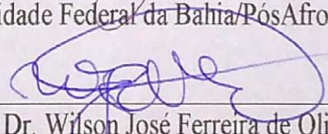
"NASCER COMO UMA ALGAROBA E CRESCER COMO UM  
JUAZEIRO" - OS XOKÓ DA ILHA DE SÃO PEDRO."

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia da Universidade  
Federal de Sergipe e aprovada pela Banca  
Examinadora.

Aprovada em: 15. 09. 2016

  
Prof. Dr. Ugo Maia Andrade (Orientadora/Presidente)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS

  
Prof. Dr. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho  
Universidade Federal da Bahia/PósAfro -UFBA

  
Prof. Dr. Wilson José Ferreira de Oliveira  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS

SÃO CRISTÓVÃO (SE)  
2016

*“Depois de cem anos heyá  
Estamos aqui heyá  
Vivendo outra vez heyá  
No ouricuri heyá”  
(Toré de Heleno Xokó)*

*Dedicado ao pajé Raimundo Bezerra Lima (in memorian)  
e a minha avó Lindinalva (in memorian).*

## AGRADECIMENTOS

A escrita dos agradecimentos é o momento em que temos a dimensão da trajetória percorrida; assim como das incertezas, angústias e também das surpresas e alegrias que fizeram parte desse processo. Desde já agradeço a todos que auxiliaram direta e indiretamente na conclusão deste trabalho.

Agradeço a minha mãe Ivonete Araujo, ao meu pai João Izaías e as minhas irmãs, Jussiara e Juciele, pelo incentivo e apoio nas minhas escolhas.

Aos amigos que me incentivaram e deram suporte nos momentos difíceis dessa trajetória: Alessandra Santos, Andrew Jungkuntz, Marina Cavalcante, Maria Erica Santana, Patrícia Wanderley, Ruth Paes Ribeiro, Tatiana Hora e Moema Pascoini.

Agradeço pelas conversas, incentivos e contribuições no decorrer da pesquisa a Adla Viana e Clarice Wilke, que também adentram essa jornada de estudos dos povos indígenas no nordeste,

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pelas contribuições a esta pesquisa, em especial ao amigo e professor Luiz Gustavo Correia, por me mostrar uma antropologia de afeto e engajada.

Ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por me permitir uma dedicação exclusiva durante a pesquisa. Agradeço também a secretária do PPGA, Regiane Reis, que sempre solicita resolve nossos “pepinos” burocráticos junto ao programa.

A todos em Poço Redondo que me receberam com carinho e contribuíram para o andamento desta pesquisa: Maria José, Maria Souza, Raimundo Nonato e Frei Enoque Salvador Melo, pelo grande papel na luta Xokó e pelas memórias e documentos comigo compartilhados. Aos meus tios que nesta cidade residem e que receberam a mim e a pesquisa com bastante entusiasmo: Marlene Araujo; Luiz Caetano e Luzinete Araujo.

A todo o povo Xokó que tão bem me recebeu compartilhando sua rotina e sua história. Ao Cacique Bá e Danny Xokó que sempre acolherem minhas propostas de pesquisa. À Dona Ilma e sua família que me receberam nas primeiras idas à ilha de São Pedro. Dona Zezé, pelo afeto e as descobertas dos elos em comum assim como por ter compartilhado comigo seu lar e suas memórias.

À Lize Santos Suíra e sua família maravilhosa, que tão bem me acolheu na aldeia Kariri-Xokó, me dando valiosas lições de leveza e bom humor.

Aos professores que compuseram a banca de qualificação: Maria Rosário de Carvalho e Wilson José Ferreira de Oliveira, obrigada pelas valorosas contribuições.

E por fim, ao meu orientador Ugo Maia Andrade, por ter me introduzido ao universo da etnologia indígena, meu muito obrigado!

## RESUMO

O presente trabalho orienta foco sobre os Xokó, localizados na ilha de São Pedro, região do baixo Rio São Francisco, no estado de Sergipe, trata-se de uma comunidade indígena que passou por um processo de retomada territorial no final da década de 1970, tendo na Igreja católica, vertente teologia da libertação, sua maior aliada. A Igreja nesse sentido desempenhou um papel diametralmente oposto ao seu passado missionário, agora positivando a *diferença* em tons de reparação. Com a recuperação do território, os *caboclos da Caiçara* passaram gradativamente a se reorganizar enquanto coletivo indígena. Desse modo, através de incursões etnográficas na comunidade, essa pesquisa teve por objetivo refletir sobre as novas formas de organização social que se forjaram entre os Xokó a partir de dois processos observados: a retomada do ritual do ouricuri e a escolha de um novo cacique em contexto ritual. A proposta se dá sob a hipótese de que esses processos, após reconquista do território, contribuíram para que a comunidade investisse cada vez mais esforços numa certa forma de “fortalecimento da cultura”, o que envolveu um aprofundamento na linguagem ritualística do toré em sua variante, o *ouricuri*.

Palavras-chaves: índios no nordeste; Xokó; religião; território; política; cultura.

## ABSTRACT

This research focused on Xokó, a small indigenous community, which are located on the São Pedro's island, the low part São Francisco river, in the state of Sergipe, northeastern Brazil. The community has undergone a process of territorial recovery at the end of the 1970s, supported by the liberation theology of the Catholic Church. The church that acted different from their ancient missionary practice, now valuing differences. With the recovery of the territory, then the caboclos of Caiçara gradually began to reorganize as a collective indigenous. Thus, through ethnographic incursions in the community, this research reflects on the new forms of social organization that is forged between Xoko from two processes observed: the resumption of *ouricuri* ritual and the choice of a new chief in ritual context. My hypothesis is that after the reconquest of the territory, these processes contributed to the community to invest increasing efforts in a way of "strengthening the culture ", which involved a deepening in the ritualistic language of toré in its variant , the ouricuri.

Keywords: Northeastern Indians; Xoko; religion; territory; policy; culture.



## ÍNDICE DE FIGURAS E TABELAS

FIGURA 1: LOCALIZAÇÃO DOS XOKÓ COM RELAÇÃO A OUTROS GRUPOS INDÍGENAS DA REGIÃO NORDESTE. FONTE: FUNAI, 2010. ....	12
FIGURA 2: LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE XOKÓ NO ESTADO DE SERGIPE. FONTE: ALMEIDA, 2012. ....	13
FIGURA 3: ESTRUTURA FÍSICA DAS TIS CAIÇARA E ILHA DE SÃO PEDRO. FONTE: ALMEIDA, 2011. ....	14
TABELA 1: DADOS POPULACIONAIS REFERENTES AO MÊS DE SETEMBRO DE 2015. ....	24
FIGURA 4: POPULAÇÃO INDÍGENA EM SERGIPE ENTRE OS SÉCULOS XVI E XX. FONTE: DANTAS, 1991. ....	27
TABELA 2: RELAÇÃO DOS CACIQUE XOKÓ E TEMPO DE MANDATO. ....	67
FIGURA 5: O ÍNDIO, O CRUZEIRO E A IGREJA (ARQUIVO PESSOAL). ....	78
FIGURA 6: PÁTIO CENTRAL DA ALDEIA VISTO DA TORRE DA IGREJA (ARQUIVO PESSOAL). ....	78
FIGURA 7: VISTA DA CALÇADA DA IGREJA PARA O PÁTIO CENTRA (ARQUIVO PESSOAL). ....	79
FIGURA 8: URNA FUNERÁRIA CONTENDO OS RESTOS MORTAIS DE FREI DOROTEU DE LORETO (ARQUIVO PESSOAL). ....	79
FIGURA 9: “ESTA TERRA PERTENCE AOS MEUS CABOCLOS”. QUADRO REPRESENTANDO FREI DOROTEU, PINTADO POR FREI JUVENAL EM 1974 (ARQUIVO PESSOAL). ....	80
FIGURA 10: ASSEMBLEIA DE 1979 NA ILHA DE SÃO PEDRO (ARQUIVO CIMI). ....	80
FIGURA 11: ASSEMBLEIA DE 1979 (ARQUIVO CIMI). ....	81
FIGURA 12: CACIQUE BÁ NO CEMITÉRIO DOS CABOCLOS (ARQUIVO PESSOAL). ....	81
FIGURA 13: BANDEIRA COMEMORATIVA (ARQUIVO PESSOAL). ....	82
FIGURA 14: A BENÇÃO: MOMENTO EM QUE OS XOKÓ ENTRAM NA IGREJA PARA CELEBRAÇÃO DA SEGUNDA PARTE DO CASAMENTO. NO FRAME, O CACIQUE BEIJA A MÃO DO BISPO D. MÁRIO (ARQUIVO PESSOAL). ....	82
FIGURA 15: IMAGEM DE SÃO PEDRINHO (ARQUIVO PESSOAL) ....	83
FIGURA 16: SÃO PEDRO, IMAGEM GRANDE (ARQUIVO PESSOAL). ....	83
FIGURA 17: IMAGEM DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO (ARQUIVO PESSOAL). ....	84
FIGURA 18: IMAGEM DE SANTO ANTÔNIO (ARQUIVO PESSOAL). ....	84
FIGURA 19: IMAGEM DE SÃO FÉLIX (ARQUIVO PESSOAL). ....	85
FIGURA 20: IMAGEM DO SENHOR DOS PASSOS (ARQUIVO PESSOAL). ....	85
FIGURA 21: IMAGEM DE NOSSA SENHORA DAS DORES (ARQUIVO PESSOAL). ....	86
FIGURA 22: PROCISSÃO DA SEMANA SANTA (ARQUIVO PESSOAL). ....	86
FIGURA 23: DO PRIMEIRO AO ÚLTIMO CACIQUE: DAMINHÃO EM PRIMEIRO PLANO E AO FUNDO O MONUMENTO INDÍGENA COM MENÇÃO A REVELAÇÃO DO CACIQUE BÁ: “03-05-2003. REVELAÇÃO DO CACIQUE BÁ”. (ARQUIVO PESSOAL). ....	87
FIGURA 24: DONA DADINHA PRODUZINDO PANEIS DE BARRO (ARQUIVO PESSOAL). ....	87
FIGURA 25: O CACIQUE KARIRI-XOCÓ, CÍCERO DE ARUANDA FALA AOS SEUS “PARENTES” XOKÓ (ARQUIVO PESSOAL). ....	88
FIGURA 26: FREI ENOQUE “PUXANDO” PELA MEMÓRIA XOKÓ (ARQUIVO PESSOAL). ....	88
FIGURA 27: GIRLENO CLEMENTINO DE 1993 (NO VÍDEO) FALA AOS XOKÓ DE 2015, PLATEIA. (ARQUIVO PESSOAL). ....	89
FIGURA 28: TORÉ SENDO EXECUTADO DENTRO DA IGREJA DE SÃO PEDRO (ARQUIVO PESSOAL). ....	90
FIGURA 29: (ESQ – DIR) MARIA DE FIRMINO, MAEZINHA, ZEFINHA CANICOR, JOÃO DE DEUS, DOM JOSÉ BRANDÃO DE CASTRO E FREI ENOQUE, SENTADO NO CHÃO. (ARQUIVO PESSOAL). ....	91

## LISTA DE ABREIATURAS E SIGLAS

**APOINME** - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

**CIMI** – Conselho Indígena Missionário

**CNBB** – Conferência Nacional de Bispos do Brasil

**CODEVASF** – Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco

**EEIDJBC** – Escola Estadual Indígena Dom José Brandão de Castro

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde

**ITER** - Instituto Teológico do Recife

**Opan** - Operação Amazônia Nativa

**SPI** – Serviço de Proteção ao Índio

**TI** – Terra Indígena

**UNI** - União das Nações Indígenas

**Unind** - União das Nações Indígenas

# SUMÁRIO

**LOCALIZAÇÃO DA REGIÃO ETNOGRÁFICA..... 12**

**INTRODUÇÃO ..... 15**

**CAPÍTULO I ..... 21**

1. Os Xokó da ilha de São Pedro ..... 22

2. A Ilha da Vitória: Caminhada do povo Xokó..... 26

3. Em campo: “*pé no chão, cabeça no tempo*” ..... 37

4. Da literatura sobre o tema..... 41

**CAPÍTULO II ..... 49**

1. A mágica do padre mestre: Frei Doroteu de Loretto ..... 50

2. “O sangue vai dar no meio da canela, mas daqui os santos não saem”: os santos enquanto estopim de luta ..... 52

3. Frei Enoque e a memória Xokó ..... 56

4. Os Xokó e os Xokó-Guará: relações e diferenças ..... 57

**CAPÍTULO III ..... 60**

1. Cantando toré dos outros ..... 61

2. O ouricuri dos Xokó ..... 64

3. O cacique da “natureza” ou convergindo em torno da “cultura” ..... 66

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 71**

**REFERÊNCIAS..... 74**

**CADERNO DE FOTOGRAFIAS ..... 78**

LOCALIZAÇÃO DA REGIÃO ETNOGRÁFICA

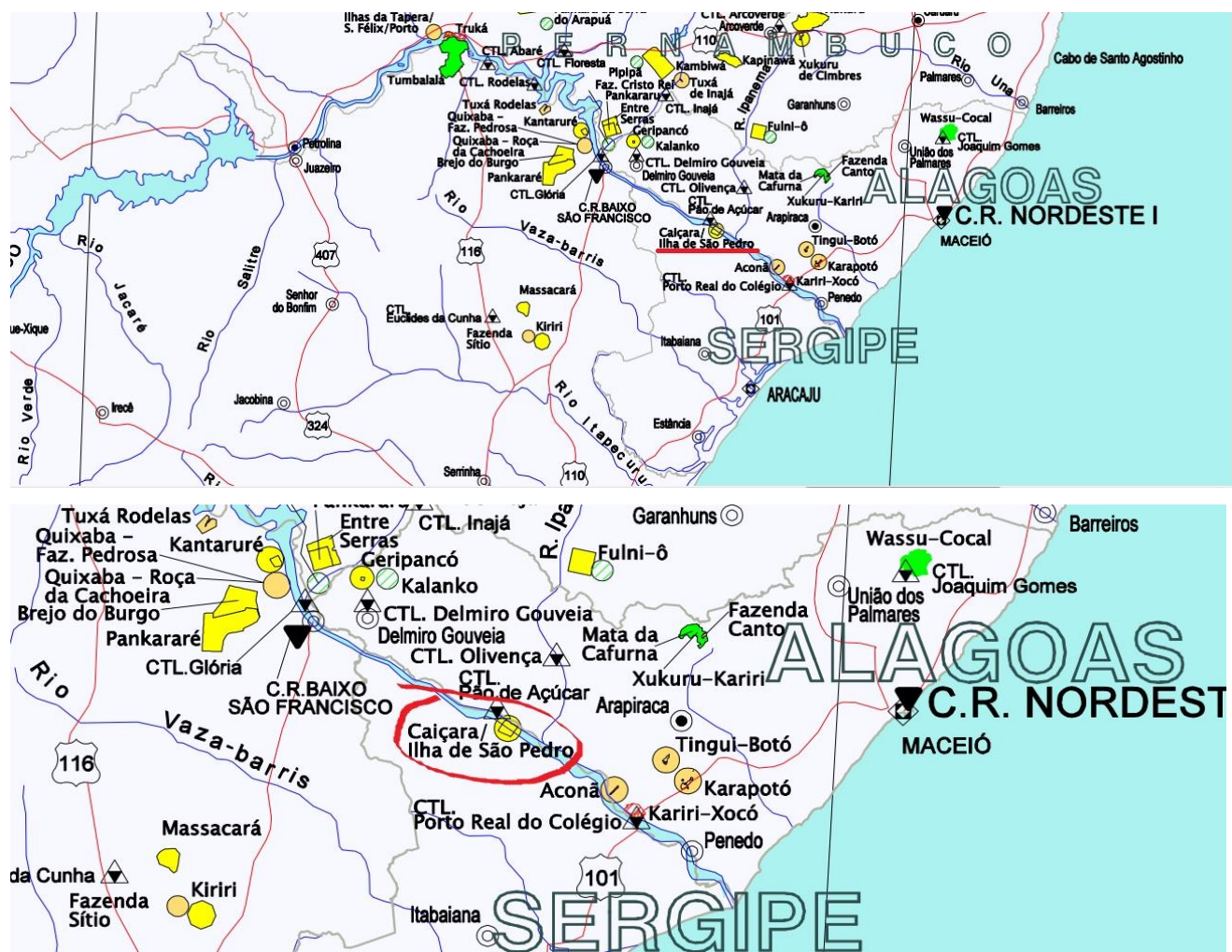
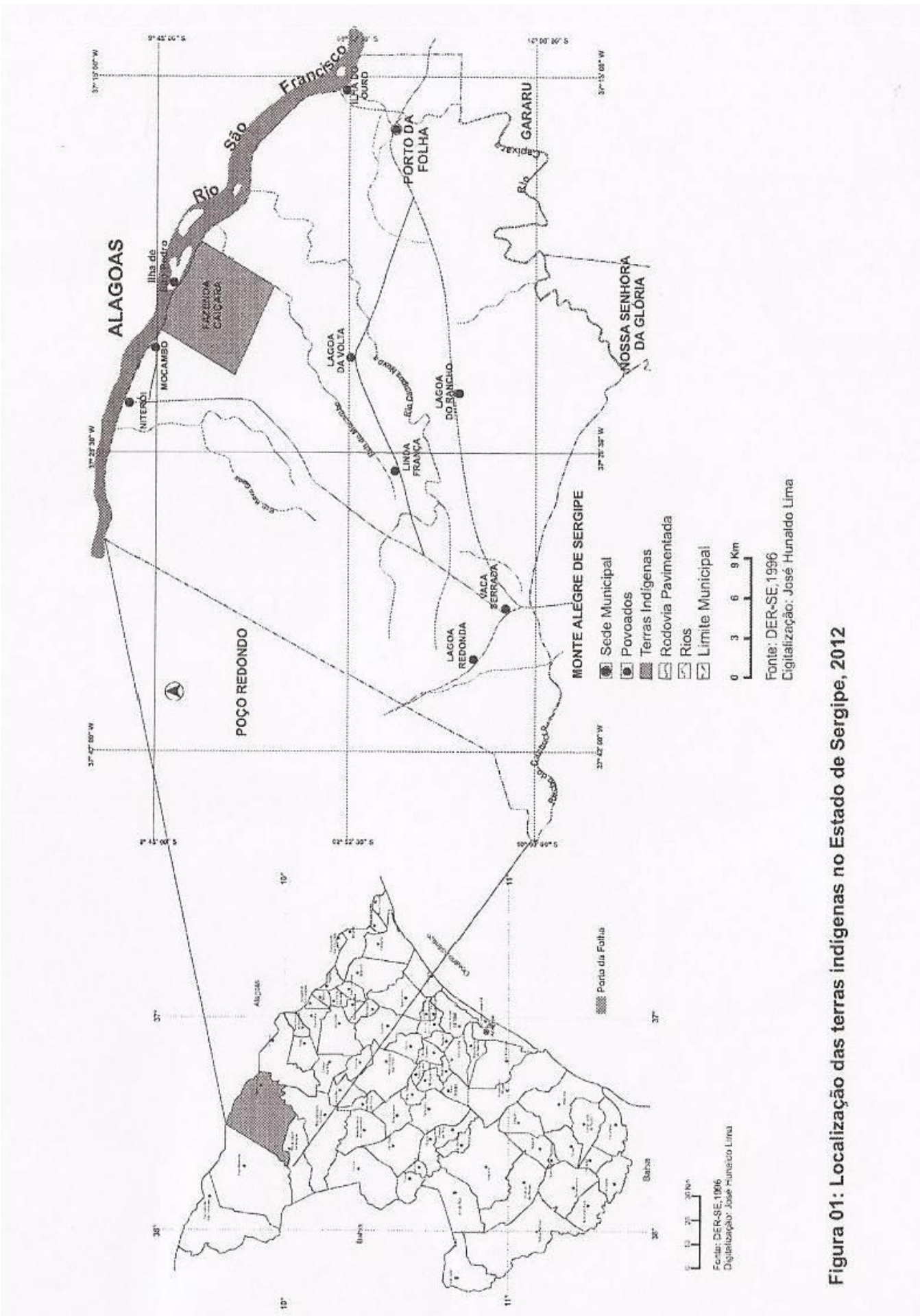


Figura 1: Localização dos Xokó com relação a outros grupos indígenas da região Nordeste. Fonte: FUNAI, 2010.







## INTRODUÇÃO

Meu interesse pela temática indígena se deu na graduação em Ciências Sociais ao me deparar com uma disciplina sobre etnologia indígena brasileira<sup>1</sup>, a qual me possibilitou uma curta ida à ilha de São Pedro (SE), onde residem os índios Xokó<sup>2</sup>. Era meu primeiro contato com uma comunidade indígena, assim como primeira incursão em algo que se aproximasse minimamente da práxis do *trabalho de campo*, no sentido de estar lá, “imerso em outra cultura”. Nesse primeiro contato com os Xokó pude perceber a efervescência da “revalorização” dos costumes indígenas na qual se encontravam, em um afã, por assim dizer, em mostrarem-se índios, assumindo e reposicionando tal identidade para si e para os outros. As primeiras conversas frequentemente remetiam ao período da retomada territorial, iniciado em 1979 com a ocupação da ilha de São Pedro. Dando início ao processo de disputa territorial que culmina com homologação oficial em 1991, mas com completa desintrusão do território somente em 2003.

A presente pesquisa tem por objetivo refletir sobre novas formas de organização social que se forjaram entre os Xokó a partir de dois processos observados: a *retomada do ouricuri* e a escolha de um novo cacique, no contexto de retomada deste ritual. A proposta se dá sob a hipótese de que esses processos, após reconquista do território, contribuíram para que a comunidade investisse cada vez mais esforços numa certa forma de “fortalecimento da cultura”, o que envolve também a busca por um aprofundamento na linguagem ritualística do toré em sua variante denominada *ouricuri*.

A região na qual se realizou o trabalho etnográfico concernente a essa pesquisa compreende o território indígena Xokó, que conta com uma extensão territorial total de 4.316 hectares, dividido em duas áreas, a parte continental denominada Caiçara, que possui 4.220 ha e a ilha de São Pedro, que possui 96,75 ha. Esta última, apesar de menor em extensão, é a mais populosa, pois é onde está fixada a maior parte das residências Xokó. Situada geograficamente no município de Porto da Folha, as Terras Indígenas, Caiçara e ilha de São Pedro estão situadas na região semiárida do estado de Sergipe e possuem como vizinhos, no sentido oeste, a comunidade quilombola de Mocambo, a leste o assentamento Vitória do São Francisco, ao sul o povoado Lagoa da Volta e ao norte o rio São Francisco (vide localização da região etnográfica, p. 12).

Descrevo a seguir, como foram sendo traçadas as escolhas teórico-metodológicas que resultaram no problema de pesquisa desta dissertação. De modo que em meu primeiro contato com a comunidade Xokó, considerei como tema de interesse o xamanismo e tive a ideia de traçar, a partir da narrativa do

<sup>1</sup> Disciplina ministrada pelo professor Ugo Maia Andrade no curso de ciências sociais (UFS) no período 2010/2.

<sup>2</sup> Optei por utilizar no texto a grafia do etnônimo como é utilizada pelos próprios índios, diferente da utilizada na literatura corrente sobre o tema, vide Figueiredo (1981), Dantas e Dallari (1980), Mota (2005) que utilizam com a grafia “Xocó”.



pajé e de um ex-pajé, o papel deles enquanto xamãs, ou seja, enquanto mediadores entre mundos, (visível e invisível). Essa ideia pareceu oportuna um pouco mais tarde, em meio aos meus objetivos da pesquisa de mestrado. O tema se situa em torno de leituras que tratam o xamanismo, como abordados por Langdon (1996) e no contexto amazônico (GALLOIS, 1985) e no nordeste, nesse último, especificamente acerca do complexo da jurema, do toré e o regime dos encantados (GRÜNEWALD, 2005; NASCIMENTO, 1994; ANDRADE, 2008). Entretanto, a temática que elegi quando confrontada com o campo já no decorrer do mestrado encontrava alguns entraves que tornaram a proposta, a meu ver, naquele momento, inexequível, pois para pesquisar sobre o xamanismo entre os Xokó, acreditava que deveria etnografar o ritual do ouricuri. Entre os Xokó, há dois tipos de toré: o público, ou seja, aquele realizado de modo mais lúdico em que não-índios podem assistir e, em alguns casos, até participar; e o toré privado, conhecido como ouricuri, onde a entrada de não indígenas é proibida. Este último é realizado no primeiro sábado de cada mês requer preparação antecipada por meio de restrições (alimentares, sexuais, entre outras) para que sejam feitos os *trabalhos* com o uso da bebida jurema, bebida enteógena feita a partir da entrecasca da árvore de mesmo nome. Clarice Novaes da Mota (2005) explora em seu trabalho sobre os Xokó de São Pedro e os Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio (AL) os significados do toré enquanto um ritual de caráter polissêmico que possui inúmeros usos e significações, dependendo do contexto em que se insere e é realizado. O toré público, segundo Mota, seria o toré performático que sinaliza uma identidade para o outro, mas também enquanto invenção grupal que reformula o próprio grupo através da *performance* ritual, resignificando a fé (não necessariamente religiosa) no grupo enquanto comunidade com um passado pré-colonial (ibid., 2005).

O ouricuri, portanto, é um ritual secreto que envolve a bebida jurema e só pode participar e partilhar dos seus segredos quem é Xokó. Em outras palavras, o que era de índio ficava entre índio e isso revelava a faceta política do fenômeno, o que faz perceber que os rituais indígenas nesse contexto funcionaram para mim enquanto pesquisadora mais como fronteira, alertando-me que ali um não-indígena não poderia acessar. Então ao tratar sobre esse tema, não foram raras as vezes em que me via frente a um silêncio enquanto resposta.

O fato é que o que os instigava mesmo era falar sobre a luta pela terra, sobre o processo de retomada territorial ocorrido no final da década de 1970 em que eles, enquanto um pequeno grupo de trabalhadores rurais, teriam se rebelado contra a usurpação de suas terras, a negação de que eram indígenas e os maus tratos aos quais eram sujeitados nas mãos de uma poderosa família local que detinha a posse das terras, como relatado em inúmeras entrevistas. Por mais que a princípio a mudança de foco na narrativa me deixasse um tanto quanto frustrada ao longo da pesquisa, também me fez perceber que esse era um ponto central para compreender a organização atual dos Xokó.



À medida que realizava parte do levantamento bibliográfico e analisava o material de campo registrado<sup>3</sup>, algumas presenças emergiam como importantes para pensar os Xokó e me faziam rever as questões de pesquisa e reavaliá-las, o que gerou meu interesse por eleger os dois processos que serão analisados no decorrer da dissertação como centrais: a “retomada” do ouricuri e a “revelação” do atual cacique, para estabelecer conexões com o modo como os Xokó se percebem e se fazem perceber para se organizarem coletivamente.

Uma dessas presenças foi o notável papel do catolicismo e das memórias acerca dos missionários na comunidade, de maneira que em dado momento da pesquisa pensei em levar a cabo a temática sobre religiosidade numa perspectiva de relacionar o catolicismo e os aspectos das práticas rituais indígenas, mobilizando mais uma vez a literatura sobre xamanismo supracitada e sobre cosmologia. Recordo-me do estranhamento que tive ao me deparar com a igreja da ilha, maior construção local, dando a impressão de que é em torno dela que se organiza espacialmente a comunidade. A igreja era resquício do passado<sup>4</sup> enquanto missão indígena, remetendo ao século XVII e em seu interior é possível encontrar antigas imagens de santos católicos, pelos quais os Xokó têm um enorme apreço e devoção.

Foi marcante durante o trabalho de campo perceber a importância das imagens sacras<sup>5</sup>, dentro da igreja é possível encontrar uma urna funerária contendo os restos mortais do último missionário a coordenar a missão: Frei Doroteu de Loretto, capuchinho italiano presente até hoje na oralidade local. Uma figura cerceada por discursos ambíguos, que o caracterizam como um homem santo, mas também como aquele que permissivamente teria sido um dos responsáveis pela usurpação das terras indígenas, o que vem a evidenciar-se no processo de disputa pela terra quase um século depois da sua morte.

Destaco que considero a ambiguidade uma palavra chave para definir o papel desempenhado pelo catolicismo e pelas missões indígenas no século XIX que, se por um lado garantiam a existência dos índios enquanto categoria política perante o Estado (mesmo que reduzidos em aldeamentos), por outro, foram os responsáveis pela proibição de seus costumes, acelerando o processo de transformações e por todos os problemas inerentes às tentativas de conversão da época.

Apesar do meu interesse, em certa altura, por direcionar a pesquisa ao tema da religião e cosmologia, em meio a uma incursão etnográfica em setembro de 2015, o campo não me deixou escapar de pensar esses elementos como peças de um processo sócio-político complexo que tem como centro, do ponto de

<sup>3</sup> O campo a que me refiro nesse trecho, data de novembro de 2014 quando realizei entrevista com o Frei Enoque, sobre a qual faço referência no capítulo 2.

<sup>4</sup> Vide Regni (1988), Dantas e Dallari (1980).

<sup>5</sup> Desenvolvo esse tema no capítulo dois de maneira a demonstrar como as imagens dos santos católicos protagonizaram, junto com os Xokó, o estopim para o início da luta pela terra contra os fazendeiros da família Brito.

vista dos Xokó, a luta pela terra, mas que está ligado largamente às formas de organização social e coletivas Xokó, e, sobretudo, às práticas rituais. Nesse sentido, descrevo a seguir um momento histórico que mostra a mudança de concepção da igreja diante da população indígena da região que está relacionada, como pretendo demonstrar, à retomada das práticas rituais e de origem indígena em caráter regular.

Com a morte do frei Doroteu de Loretto em 1878, no ano seguinte as terras da missão de São Pedro são tidas como devolutas, demonstrando o papel legitimador, para além de tutelar, que os missionários tinham sobre a definição do quem era índio naquele período. Após a extinção da missão de São Pedro, a maioria dos Xokó se encaminhou para a aldeia kariri de Porto Real do Colégio (Alagoas) que, em processo de fusão, passaram a chamar-se, desde então, Kariri-Xocó<sup>6</sup>. Alguns permaneceram na ilha enquanto empregados (meeiros) da família Brito e outros migraram para outras localidades. No nordeste, nesse período, entre as décadas de 1860 e 70, foram extintos todos os aldeamentos, alegando-se que neles não existiam mais índios, que estes já estariam misturados à população local. Quase um século depois, é dessa mesma região que se têm registros das primeiras reivindicações, junto ao órgão indigenista, de grupos tidos como caboclos pelo reconhecimento enquanto indígenas (ARRUTI, 20009).

Os Xokó, como tantos outros grupos indígenas no nordeste adentram esse padrão de reivindicação territorial, que ocorre principalmente por mediação da Igreja Católica. Assim, quase um século depois do fim da missão de São Pedro, outro religioso vem figurar entre os Xokó, frei Enoque Salvador Melo, franciscano que passa a atuar na região do alto sertão sergipano. Adepto da teologia da enxada (vertente da teologia da libertação que se desenvolveu na região nordeste) surge como um dos principais apoiadores e animadores da luta Xokó (até então denominados caboclos da Caiçara) pela terra. A Igreja nesse sentido desempenha um papel diametralmente opostos ao que se deu anteriormente, representando um novo momento da Igreja, positivando a *diferença* em tons de reparação para com o passado missionário.

Com a recuperação do território, os Xokó passam gradativamente a retomar as práticas rituais de origem indígena, a princípio realizando o toré esporadicamente, em ocasiões de festas ou em alguma outra atividade em que tinham, se pensarmos na chave do “regime de índio” como propõe Carvalho (2011), eles tenderiam a ter necessidade de legitimar sua indianidade para *um outro*. De modo que no nordeste, os coletivos indígenas passam a buscar esse reconhecimento perante o Estado e como “prova” de indianidade deveriam executar o toré:

6 Kariri-Xocó é grafado com “K” apenas no primeiro nome, esta é uma forma sutil de diferenciação com os Xokó de Sergipe, mas na mesma linha de marcação de diferenças que é exemplar no que concerne ao ouricuri.

Em entrevista a Grunewald, Dantas Carneiro, o inspetor regional [da SPI], declarou já saber da existência, ali, de índios, “todos misturados”, mas que considerava o toré “a conscientização de que eles eram índios” e que “tinham que saber aqueles passos da dança do índio”. O parâmetro que adotou neste, e em outros casos, para proceder à verificação, foi o toré dos índios fulni-ô, “o primitivo”, “o verdadeiro toré” (Grunewald apud Carvalho, 2011: 353).

Por outro lado essa exigência do toré gerava um “denominador comum” para a região, uma linguagem sintetizada no ritual, que dominada por tais coletivos, passam a figurar como uma ferramenta política de legitimação étnica. Não quero dizer com isso que o toré se torna uma ferramenta de “etnização” *per se*, mas que no processo de sintetização desse índio no nordeste exigindo o toré como sinal diacrítico de uma identidade o SPI recolocava os caboclos “em posição para operar com um codificador cósmico deixado à deriva na luta pela sobrevivência imposta pela colonização” (GRÜNEWALD, 2005:24-5). No caso dos Xokó, isso ocorre através da reelaboração da memória social que, como tal, é inventiva e que se deu, principalmente, através da mediação da Igreja (Diocese de Propriá e o CIMI).

Os dois tipos de toré, supramencionados, parecem atuar enquanto delimitadores de fronteiras, pois quando realizados longe dos olhares de forasteiros e curiosos, delimita que ali só entra quem é índio, reforçando-os enquanto tais. O ouricuri, enquanto prática ritual que pertence aos Xokó traz unidade ao coletivo, é um delimitador de fronteiras e também um elo entre os *índios da missão de São Pedro* e os *caboclos da caiçara*, quando executado (seja brincado ou o ritual) concederia um valor tradicional ao grupo (MOTA, 2005).

Até aqui, desenhei o caminho que me levou a delimitar meu problema de pesquisa, em meio a idas e vindas a campo, levantamento da literatura e possibilidades de pesquisa, seja priorizar pensar os aspectos cosmológicos, territorialidade e política, a dimensão da religiosidade e do catolicismo popular ou as práticas rituais. O percorrer desse caminho e, sobretudo, as ressonâncias do campo, trouxeram-me a conclusão de que esses temas se conectam de maneira a fazer ver que não há como abandonar nenhum deles para dar conta de produzir uma etnografia consistente que apresente a organização social dos Xokó. O meu problema de pesquisa, portanto, tornou-se o seguinte: como as práticas rituais Xokó, mais especificamente a *retomada do ouricuri* e a *revelação* do cacique, aparecem e tem seus significados mobilizados na construção da sua organização social? Essa questão central será abordada a partir da correlação entre mobilização territorial, política e religiosidade tendo como fio condutor a análise dessas práticas rituais.

Foi no período a partir da retomada do território no final da década de 1970 e a subsequente reorganização dos *caboclos* da Caiçara enquanto Xokó, que ocorreu a *retomada do ouricuri*. Esse é o primeiro processo, entendido aqui como prática ritual, que tratarei como elemento fundamental na composição da análise

da organização social dos Xokó. Tal ocorreu de modo gradual, segundo informações obtidas no campo<sup>7</sup>, e foi iniciado timidamente por volta de 1993 até a sua posterior consolidação com a revelação do cacique Bá em 2003. Tendo nos Kariri-Xokó uma importante fonte de informações que os teriam auxiliado a erigir seu próprio ouricuri. Assim, ao entrevistar fontes locais entre os Xokó na ilha de São Pedro e o pajé Júlio Suíra em Porto Real do Colégio (AL) nos meses de novembro e dezembro de 2015 respectivamente, pude perceber que para além das trocas rituais entre os grupos existe independência/autonomia entre os rituais de ambos os grupos.

Enquanto segundo processo, temos a *revelação* do cacique que ocorre em 2003 quando as reivindicações territoriais Xokó já estão todas concluídas e eles dispunham da mata para a realização do ouricuri. Politicamente se configura enquanto um rompimento com um modelo de escolha de lideranças que era feito através de eleições. De modo que nomeado no ouricuri, o atual cacique encontra-se enquanto tal até o presente momento sendo o cacique que por mais tempo esteve à frente da comunidade em posição de liderança.

Do hiato após dispersão da antiga missão e o recrudescimento por parte dos “novos donos” da terra, que não queriam “saber desse negócio de índio<sup>8</sup>”; vemos intimamente ligado ao processo de reconquista da terra a retomada do ritual do ouricuri e a escolha de um novo cacique. Toda essa trajetória Xokó vem a sintetizar uma lógica de funcionamento específica, intrinsecamente relacionada ao uso do território. Impossível em um contexto de disputa territorial, marcado pela violência, tensão e confinamento pelos quais passaram ao longo do processo de reconquista. A recuperação completa do território, portanto, permite que consigam reestruturar-se “plenamente” enquanto grupo indígena.

7 Esses dados foram obtidos através de entrevistas realizadas com Gírleno Clementino Clementino e Heleno Bezerra Lima em setembro de 2015. Continuadas no campo seguinte em novembro de 2015, com Lucimário Apolônio, Maria José, Raimundo Bezerra Lima, Elenício Bezerra Lima e Júlio Suíra, todos estes mencionando a retomada do ouricuri por volta de 1993.

8 Reprodução de falas locais dos Xokó acerca das proibições que sofriam seus antepassados.

## CAPÍTULO I

Este capítulo se divide em quatro partes: 1) Uma visão sobre os Xokó hoje; 2) Uma reconstrução histórica da região etnográfica em questão a partir de levantamentos de dados históricos, da literatura existente, de documentos e narrativas presentes na oralidade local; 3) Uma descrição das idas a campo a fim de elucidar aspectos metodológicos escolhidos e 4) Um apanhado teórico que auxilia a pensar o problema de pesquisa proposto. Trata-se de uma leitura panorâmica que tem como objetivo compor o cenário que se descortinará no decorrer da pesquisa.

## 1. Os Xokó da ilha de São Pedro

A ilha de São Pedro atualmente está organizada como um pequeno núcleo urbano dividido em três segmentos: o primeiro, central e mais antigo, que se dispõe em torno da Igreja está localizado entre os outros dois e, como os outros, é composto por modestas casas de alvenaria, tendo seu pátio amplamente preenchido por árvores frondosas, as quais servem como espaço de sociabilidade da comunidade (Ver figuras 6 e 7). Das árvores se desvelam memórias, pois muito se falou<sup>9</sup> das antigas tamarineiras que cobriam essa parte central da ilha, que serviram como proteção contra sol e chuva quando as famílias da caiçara fizeram a primeira ocupação na ilha de São Pedro. Essa paisagem foi modificada e atualmente as tamarineiras foram substituídas por fícus, árvores muito comuns em áreas urbanas. Em uma das entradas desse pátio, a oeste, que liga a Caiçara<sup>10</sup> à ilha, encontra-se a casa do Império, que como me informaram os Xokó, alude à passagem de Dom Pedro II pela ilha e à doação de terra que este teria feito aos índios.

Esse segmento principal é também onde ocorrem as principais festividades locais, como a comemoração pela retomada da terra, no dia 9 de setembro, e a procissão do Senhor Morto, na Semana Santa. Em frente à igreja temos um cruzeiro e, alguns passos à sua frente, uma escultura que representa um índio, ornado com cocar, saiote e armado com arco e flecha<sup>11</sup>. Ao lado da igreja podemos ver os resquícios do que teria sido um convento que serviu como abrigo para os missionários que na ilha residiram nos tempos da missão. Pois “entre 1712 e 1716 os missionários constroem convento destinado ‘a preservar essa Missão Católica dos ataques dos silvícolas bravios, rebeldes aos esforços desses religiosos” (FIGUEIREDO, 1981:88). Alguns metros atrás da igreja encontram-se o CRAS (Centro de Referência e Assistência Social), que disponibiliza de um quadro de funcionários que conta com uma assistente social não indígena, natural e residente de Pão de Açúcar (AL) e uma psicóloga Xokó, filha do pajé Raimundo. São também no CRAS que são encaminhados os processos relativos à bolsa família, que se categoriza como uma importante fonte de renda local. Ao lado do CRAS se encontra a Escola Estadual Indígena Dom José Brandão de Castro, cujo processo de criação em muito se conecta com a história local, começando pela escolha do nome, a qual computa com um extenso processo burocrático da sua construção até sua inauguração, por conta da recusa por parte dos Xokó em

9 Essa memória se desvelava nas entrevistas com os Xokó quando rememoravam a ocupação da ilha em 1979.

10 Com a transposição do Rio São Francisco, o canal que separa a ilha da Caiçara não enche o suficiente para impossibilitar a passagem a pé entre as duas TIs. Antigamente isso só era possível no verão quando a vazão do rio era mais baixa.

11 Atualmente essa escultura encontra-se bem deteriorada, de modo que o arco e a flecha caíram e o braço do índio encontra-se preso por arames (ver Figura 5 do caderno de fotografias).



aceitarem o nome proposto<sup>12</sup>. Eles queriam homenagear o bispo de Propriá, por conta do auxílio prestado por este e pela diocese de Propriá no processo de disputa territorial local. Assim, construída na década de 1980 sua inauguração só ocorre em 1996, quando conseguem pelo decreto nº 15903 de maio do mesmo ano, a efetiva inauguração da escola com o nome que a comunidade desejava. A escola funciona como local onde ocorrem as reuniões dos conselhos existentes na comunidade<sup>13</sup>, assim como é o espaço institucional que vem trabalhando numa perspectiva de revalorizar tradições de caráter indígena, como a farmácia viva que produz cosméticos à base de plantas medicinais locais e o projeto “Valorizando as raízes Xokó” executado na semana em que comemoram a retomada da terra, com apresentações dos alunos rememorando acontecimentos ligados à disputa territorial local.

O segundo segmento das habitações Xokó, fruto da primeira expansão da ilha, se alinha em sentido leste beirando o São Francisco, onde se localizam, além das casas, o posto de saúde, o segundo prédio escolar onde são ministradas as aulas da turma de educação infantil e uma casa que funciona como ponto de apoio da FUNAI. No final desse segmento encontramos sinais de expansão mais recente da comunidade: novas construções<sup>14</sup>, algumas ainda aguardando os ajustes finais, como instalação elétrica para a mudança dos novos moradores. O terceiro segmento fica em uma área contígua ao pátio central e são compostas por essas novas construções residenciais, sendo formado basicamente pelos mais jovens que, como me foi dito, agora podiam sair da casa dos pais e constituir suas próprias famílias.

A TI Caiçara, por sua vez pouco habitada, é onde estão localizadas as roças e as pequenas criações de animais. Quando comparada com o entorno, fazendas e pequenas propriedades com as quais divisa, percebe-se como a mata da caatinga encontra-se ali preservada, possuindo fauna e flora diversificada, o que gera um problema recorrente entre os Xokó, a invasão do território por caçadores. É também na Caiçara que se realiza o ritual do *ouricuri*, no qual é feito o consumo da bebida jurema, feita com a entrecasca da raiz da árvore de mesmo nome, muito abundante na região.

Os dados populacionais mais recentes foram colhidos através do trabalho de visitação realizado pelos agentes de saúde e pela enfermeira do posto de saúde, que os atualizam a cada dois meses, entretanto essa coleta não contabiliza os Xokó que estão fora da comunidade, o que é muito corriqueiro, principalmente entre os jovens, que saem para estudar ou trabalhar em outras cidades. Quase todas as famílias com as quais conversei tinham relatos de um ou mais filhos ausentes por motivos dessa natureza.

12 O nome propunha uma homenagem a Etelvino Tavares, médico Porto Folhense que atuou na medicina e na política do início do século XXI, na cidade de Propriá.

13 Dos quais tratarei mais adiante.

14 Casas construídas através do programa do Governo Federal “Minha Casa minha Vida”, em parceria com a Caixa Econômica Federal.

POPULAÇÃO RESIDENTE NAS TIs CAIÇARA E ILHA DE SÃO PEDRO <sup>15</sup>			
Idade/anos	Masculino	Feminino	Total
00 – 09	30	30	60
10 – 19	32	31	63
20 – 29	50	59	109
30 – 39	23	24	47
40 – 49	13	16	29
50 – 59	10	12	22
60 – 69	05	04	09
70 – 79	04	05	09
80 – 89	03	03	06
Total	170	184	<b>354</b>

*Tabela 1: Dados populacionais referentes ao mês de setembro de 2015.*

Assim, na tabela é interessante observar que a faixa etária mais significativa em termos numéricos é justamente a de jovens entre 20 a 29 anos, que cai bruscamente na faixa etária seguinte (30 - 39), decorrente principalmente da saída em busca de melhores oportunidades. Uma das grandes reivindicações levantadas pela comunidade é justamente o preenchimento dos cargos que surgem dentro da comunidade pelos próprios Xokó. O posto de Saúde, por exemplo, é basicamente lotado por funcionários indígenas. Com exceção da enfermeira, do dentista e do médico, o resto do quadro de funcionários<sup>16</sup> é composto pelos próprios Xokó.

Quanto à atividade econômica, os Xokó vivem hoje basicamente da agricultura de subsistência, se destacando a produção de mandioca, milho e da banana. São significativas também as pequenas criações de animais como porco, galinha e gado. Como ribeirinhos a prática da pesca é uma atividade expressiva, mesmo que alegadamente diminuta após transposição do rio São Francisco. O excedente dessas produções é negociado na feira livre de Pão de Açúcar (AL), destino fixo da comunidade às segundas-feiras, caminho percorrido cruzando o rio nas canoas motorizadas dos Xokó ou na voadeira, nome da pequena lancha motorizada cedida pela FUNASA, que serve basicamente enquanto meio de transporte rotineiro entre a ilha e a cidade de Pão de Açúcar, trazendo e levando funcionários que daquela cidade trabalham na ilha, ou levando os jovens que cursam o ensino superior naquela cidade. Estabelecimentos comerciais na ilha são basicamente inexistentes, contando com duas casas que funcionam como pequenas mercearias, que fornecem aos moradores produtos de ordem diária e

15 Formulei esta tabela com dados cedidos por Mariana Barbosa e Souza, enfermeira não-indígena locada no Posto de Saúde da comunidade.

16 Auxiliar de serviços gerais, agentes de saúde, auxiliar de enfermagem, enfermeira, técnico em enfermagem, assistente de consultório dentário, agente de saneamento, piloto de lancha, motoristas e seguranças.



mais urgentes. Assim, a compra de um quantitativo maior de produtos industrializados é realizada na cidade de Glória (SE), principalmente devido ao facilitado sistema de crédito que é dado nos estabelecimentos dessa cidade.

Quanto ao sistema político local, com a reorganização das famílias da Caiçara enquanto grupo indígena em processo de disputa territorial, o poder político do grupo passa a ser dividido entre cacique e pajé. Segundo o atual pajé da comunidade, Raimundo Bezerra Lima, essa divisão se torna necessária quando a luta pela terra se intensifica, pois “uma aldeia sem cacique e sem pajé não funciona, não tá no papel”. Com isso o pajé refere-se ao modelo de organização política imposto pela SPI e continuado pela FUNAI refletindo uma “política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais” (OLIVEIRA, 1997: 60). No relatório Antropológico, realizado em 1979 entre os Xokó pela antropóloga Delvair Melatti, não é possível encontrar tal distinção, pois, como os dados de campo posteriormente mostraram as primeiras eleições para esses cargos somente se realizam em 1983. Entretanto, no relatório, a antropóloga salienta alguns nomes que estariam de algum modo à frente da comunidade. Sendo possível já a partir desse apontamento inicial perceber a consolidação dessas lideranças, como a família Bezerra Lima (pajé) e a família Apolônio, de onde descende o atual cacique, Lucimário Apolônio Lima (popularmente conhecido como cacique Bá).

Outro modelo de organização política institui, no nordeste indígena, além do cacique e pajé, a figura do conselheiro - Membro do(s) conselho(s) indígena(s) - (BARBOSA, 2003). Atualmente existem três conselhos entre os Xokó: o Conselho de Saúde, que trata da relação da comunidade com a FUNASA, da organização e fiscalização do funcionamento do Posto de Saúde, assim como do transporte efetuado dos Xokó que seguem para Maceió, a fim de conseguir atendimento médico especializado ou alguma emergência, que pode ser também encaminhada para a sede do município de Porto da Folha ou para Aracaju. O segundo é o Conselho Tribal, que conta com 18 membros cuja função é auxiliar o cacique nas decisões relativas à comunidade. Esse conselho tem reunião mensal, na primeira quarta que sucede o ritual do ouricuri. O terceiro é o Conselho do Ouricuri, que trata da fiscalização daqueles que participam do ritual.

Como a descrição acima mostra vários elementos históricos se desvela na atual configuração da comunidade. Das observações sobre as tamarineiras, que remetem ao tempo de luta, da casa do império ou ainda das ruínas do convento que remonta aos antigos missionários que ali habitaram. Na ilha tudo é história e memória do passado que se faz presente nas narrativas com os locais, que prontamente te presenteiam com ricas conversas sobre um passado que muitas vezes sequer presenciaram, mas que está de algum modo presente e resignificado na oralidade local. Dessa maneira, desejo dar a esta pesquisa um sentido de história que se transforma em *déjàvu*, propondo que as noções

culturais não necessariamente se encaixam e que aquilo que as pessoas relatam não precisa, necessariamente, ser um reflexo do seu tempo<sup>17</sup>.

Nesse sentido, desenhado o cenário etnográfico, prossigo com um apanhado histórico, a princípio remontando ao processo de colonização do estado de Sergipe e em seguida a constituição e dispersão da antiga missão de São Pedro. Faço isso no intuito de apontar os elementos históricos pertinentes as conexões entre três eixos analíticos, a saber: mobilização pela reconstituição territorial, que seria os modos pelo quais os Xokó acionam as memórias, discursos e práticas em torno do que se referem como sua *luta*; a política, os aspectos externos e internos desde as missões até hoje e, por fim, a religiosidade, que será problematizada no decorrer do texto, na qual introduzo no debate teórico a questão ritual e o catolicismo Xokó. Tais conexões como pretendo demonstrar, estão inseparáveis na organização social Xokó<sup>18</sup>.

## **2. A Ilha da Vitória: Caminhada do povo Xokó<sup>19</sup>**

Os mecanismos para legitimar a apropriação das terras indígenas eram inicialmente realizados de maneira violenta, através das intendas militares. Posteriormente, com a criação dos aldeamentos, a conversão através da educação missionária se configura como estratégia central para a descaracterização dos costumes dos índios que nela habitavam, assim como a transferência dos mesmos de uma aldeia para outra. As linhas que aqui seguem pretendem dar um panorama do processo de constituição e dispersão da antiga Missão de São Pedro<sup>20</sup>.

Até o final do século XVI, a região que hoje corresponde a Sergipe, localizada entre o rio Real e o São Francisco, permaneceu praticamente desconhecida para os portugueses. Pereira Coutinho, primeiro donatário da capitania da Bahia de todos os Santos, que se entendia da foz do São Francisco à ponta do Padrão em Salvador, não chegou a estender suas ações à região de Sergipe (NUNES, 2006). Por parte da coroa portuguesa, as pressões para o início de uma ocupação na região se intensificaram no governo de Tomé de Souza<sup>21</sup> sem, no entanto, haverem se concretizado, o que tampouco ocorreu nos governos

17 Parafraseio esse trecho da palestra de Strathern proferida na universidade de Liverpool em 1986, publicado com o título de “Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia” (STRATHERN, 2013:28).

18 Essas conexões as quais me refiro serão exploradas no capítulo dois, em que apresento um movimento de virada na organização social Xokó e no capítulo três cuja ênfase se dará na descrição etnográfica do que se caracteriza nessa pesquisa como práticas rituais centrais para a análise.

19 Referência a um folhetim contendo letras de música produzidas pelos Xokó, produzido para a Romaria da terra, que ocorreu entre 11 e 12 de outubro de 1980.

20 Arruti (1996) caracteriza as três estratégias principais que levaram à extinção dos índios. A guerra, a conversão e a mistura.

21 1549-1553.

sucessores de Duarte da Costa<sup>22</sup> e Mem de Sá<sup>23</sup>. Aproveitando-se desse “abandono” português à região, os piratas franceses se aliaram a grupos indígenas do litoral e estabeleceram feitorias para a extração do pau-brasil.

A população indígena dessa região era bastante numerosa<sup>24</sup>, segundo Dantas (1991) os etnônimos mais recorrentes eram os Kiriri, Boimé, Kaxangó, Natu, Karapotó, Romari, Ceocose (Xocó), Aramuru e os Tupinambá. Estes últimos, espalhados pela costa apresentavam-se em maior número, como mostra a figura a seguir:



*Figura 4: População indígena em Sergipe entre os séculos XVI e XX. Fonte: Dantas, 1991.*

Por estar inicialmente fora da rota de colonização portuguesa, essa região se tornou área de concentração de diversos grupamentos indígenas que se estabeleciam na região, fugindo de áreas de contato com o colonizador. Como inicialmente os índios eram essenciais como mão de obra, essa concentração populacional passa a ser vista como um mar de possibilidades, pois “à medida que se expandiam os engenhos, aumentava a busca por escravos, que no século XVI eram sobretudo índios, mais tarde substituídos pelos africanos” (Ib., 1991:33).

22 1553-1558.

23 Governou entre 1558-1573. Nesse governo houve intensa perseguição aos índios do rio Real, entretanto nada que se assemelhasse a uma tentativa de povoação da região.

24 Segundo Nunes (2006:201) de acordo com relatos de cronistas, só a população de Tupinambás era superior a 20.000.

Estrategicamente era ainda um espaço que ligava por terra dois núcleos coloniais já bem desenvolvidos, Salvador e Olinda, e a não ocupação dessa região poderia representar um entrave ao projeto colonizador português (Ib., 1991).

Uma das primeiras investidas contra os índios da região do rio Real ocorreu na administração de Mem de Sá, quando os índios teriam sido submetidos a uma severa caçada, em retaliação à morte de Dom Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil, devorado pelos Caetés em 1556 (Ib., 2006). Essa perseguição teria sido tão cruel que o reino de Portugal, através de denúncia feita pelos jesuítas a teria declarado injusta e decretado que os índios capturados fossem colocados em liberdade. Foi desenvolvido, dessa maneira, um sentimento de ódio por parte dos índios em relação aos portugueses.

Decorrentes dessa perseguição e da investida predatória realizada contra as aldeias indígenas, cresceu no Tupinambá do rio Real e de todo o território sergipano o ódio aos portugueses, o que os levaria a intensificar a aliança com os franceses (NUNES, 2006: 21).

Em 1575, com instruções da coroa portuguesa para combater a permanência dos franceses nessa região, partiu uma expedição do governador Luís de Brito que com apoio de um dos maiores latifundiários da capitania, Garcia D'ávila, via na empreitada uma excelente oportunidade de capturar índios para serem utilizados como mão de obra escrava. Nesse período eram grandes as desavenças com os jesuítas, que proibiam “a escravização do gentio, por eles segregados em aldeias ou missões sob sua tutela” (ib., 2006:22). Mas era também desse mesmo período o alvará que legitimava a captura de índios em “guerra justa”.

Da pressão dos colonizadores portugueses no Brasil, necessitando braços para a agricultura em plena expansão, e mesmo para garantir a posse da colônia por parte de Portugal, resultou o Alvará de 20 de março de 1559, que permitia que cada senhor de engenho pudesse resgatar até 120 escravos índios em guerra justa. Guerra justa era considerada aquela que os brancos fizessem contra a ameaça do nativo, guerra fácil de ser provocada com os meios que os colonizadores dispunham. Surgiu, assim, um casuísmo para justificar a escravização do índio e burlar o Breve de Paulo III (NUNES, 2006, p. 208).

A Breve Papal traçava restrições quanto ao cativeiro de índios, declarando que eles podiam e deveriam ser convertidos à *fé cristã* e não utilizados somente como mão de obra. Desse modo, com o alvará de 1559, os interesses coloniais driblavam a condenação da igreja à escravização indígena e resolviam o problema de falta de mão de obra dos grandes latifúndios sesmeiros permitindo, através de intentas militares, a expansão territorial e a captura de força braçal para as lavouras coloniais.

A realidade econômica da colonização lusa no Brasil tornaria esse breve (Papal de 1537) inócuo. Seu desenvolvimento coincidiu com

a alta valorização do escravo negro ante a demanda de mão-de-obra exigida pelas possessões espanholas em franco progresso, e que as populações nativas não supriam (NUNES, 2006: 207).

Dentre os colonos que apoiavam a conquista de Sergipe estava novamente Garcia D'Ávila<sup>25</sup>, um dos maiores instigadores da conquista violenta de Sergipe. Desse modo, o que sucedeu essa primeira tentativa de conquista do território foram milhares de mortes e a captura de diversos indígenas (como a morte do cacique Surubi, a captura de Serigi e a expulsão de Aperipê para o interior). Sobre esse ponto, Gabriel Soares de Souza em seu Tratado Descritivo do Brasil expõe:

Luís de Brito deu tal castigo, naquele tempo, como se não deu naquelas partes, por que mandou destruir os mais valerosos e maiores dos corsários capitães daquele gentio, que nunca houve naquela costa, sem lhe custar a vida a mais que a dois escravos, os quais principais do gentio foram mortos, e os seus que escaparam com vida ficaram cativos (1987[1587]:68).

Entretanto, com o retorno de Luís de Brito para Salvador, o que se observa é que toda a empreitada não teria deixado marcos significativo de colonização portuguesa. Quando retornaram a Salvador, os franceses voltaram a comercializar o pau-brasil com os Tupinambá e os Kiriri retornaram dos sertões para ocupar os espaços agora vazios (NUNES, 2006: 27). Para além de um suposto insucesso dessa tentativa de integração do território sergipano à colônia lusa, estava a necessidade primordial, por parte da coroa, em atender a demanda dos colonos na obtenção de força de trabalho, através da captura dos índios que aqui viviam.

E quando o governador recolheu, se despovoou este princípio de povoação, sem se tornar mais a bulir nisto, por se entender ser necessário fazer-se uma casa forte à custa de Sua Majestade, a qual Luís de Brito não ordenou por ser chegado o cabo de seu tempo, e suceder-lhe Lourenço da Veiga, que não buliu neste negócio pelos respeitos, que não são sabidos, para se aqui declararem" (SOUSA, 1987[1587]: 68).

Do mesmo período das investidas militares de Luís de Brito em solo sergipano, datam o início das atividades do padre Gaspar Lourenço e João Salônio, que as teriam iniciado um pouco antes, em janeiro de 1575, fundando a missão de São Tomé<sup>26</sup>, de Santo Inácio<sup>27</sup> e a missão de São Paulo<sup>28</sup>. Gaspar Lourenço nesse período teria visitado cerca de 30 aldeias na região, garantindo que os índios daquela região já estivessem "amansados" e inicialmente

25 "Aqui tem Garcia d'Ávila, que é um dos principais e mais ricos moradores da cidade do Salvador, uma povoação com grandes edifícios de casas de sua vivenda, e uma igreja de Nossa Senhora, mui ornada, toda de abóbada, na qual tem um capelão que lhe ministra os sacramentos" (SOUSA, 1987[1587], p. 70).

26 Possivelmente onde hoje está situada a cidade de Santa Luzia do Itanhy. Onde teria sido fundada uma escola para crianças, com o nome de São Sebastião (NUNES, 2006, p. 23).

27 Onde se encontra a cidade de Itaporanga D'Ajuda e onde ficavam as terras do cacique Surubi.

28 Não se sabe ao certo o local desta missão, mas ela estava localizada perto do mar e era a região do cacique Serigi.



preparados para o cristianismo (NUNES, 2006). Do choque da atividade missionária e da empreitada militar feita por Luís de Brito temos o seguinte relato:

Arruinam-se, totalmente, os trabalhos do rio Real. O Governador veio com tropas para bater índios de Aperipê, e ao aproximar-se da aldeia de Santo Inácio fogem seus habitantes. Ele considera a fuga uma quebra de paz, persegue-os. Surubi morre, e os mais entregam-se. Cativa todos e os encurrala na Igreja de São Tomé como em um cárcere. Os soldados assolam tudo o quanto encontram e os arrastam para a Bahia de modo que o resultado de tantas esperanças foi o cativo de mil e duzentos transportados para a Bahia que Deus com a morte se serviu de libertar dentro de um ano de cativo. A varíola e o sarampo teriam dizimado metade deles (Fransesco apud NUNES, 2006:26).

Na região, o padre Gaspar Lourenço atuava em nome da companhia de Jesus, fundada em 1540 por Inácio de Loyola. A companhia atuou no Brasil do século XVI até meados do século XVII. Suas estratégias de catequese perpassaram alguns métodos, inicialmente trabalhando enquanto missões ambulantes, em quais os padres se aproximavam dos grupos indígenas sem se estabelecerem entre eles. Tal método mostrou ser pouco eficaz e perigoso sendo substituído pelos grandes agrupamentos, em que eram reunidos diversos índios para ouvir a mensagem evangélica, entretanto, como era comum o nomadismo entre os índios, os missionários se viam forçados a mudar constantemente o local dos agrupamentos para dar continuidade aos seus trabalhos (REGNI, 1988).

No final do século XVI, com a necessidade de se estabelecer definitivamente o modelo de colonização Portuguesa nortado pelo mercantilismo, estimulava-se a produção agrária e a ocupação definitiva dos territórios no nordeste. Para isso, era necessário “Combater a pirataria externa, ameaça constante desde os primórdios da colonização no litoral brasileiro, dominar as tribos indígenas que resistiam à escravidão dos conquistadores assegurando-lhes mão-de-obra barata” (NUNES, 2006: 28-29).

No final do século XVI, dando continuidade ao projeto de colonização, a fim de se estabelecerem ocupações definitivas e dar início a produção agrária, marca do processo de ocupação dessa região, Cristóvão de Barros parte em direção ao Vaza-Barris acompanhado por cerca de trezentos soldados - entre colonos e índios flecheiros fornecidos pelos aldeamentos da Bahia - vencendo em 1590 os índios comandados pelo cacique Boepeba, que chegavam aos números de aproximadamente de vinte mil índios. Apesar de maior número por parte do cacique Boepeba e de seu maior conhecimento da região, estes foram vencidos pela presença maciça de peças de artilharia. Derrotados, boa parte dos índios que sobreviveram foram escravizados e repartidos entre os patrocinadores da expedição, dentre eles Garcia D’Avila que teria fornecido porto e abrigo para os soldados da expedição.

A colonização portuguesa em Sergipe teve, desde o início, um caráter essencialmente militar, da primeira investida contra os índios do rio Real à

conquista do Vaza-Barris por Cristóvão de Barros, e assim continuou após 1590. Para sobreviver, os povoados deviam estar sempre preparados para enfrentar lutas contra os ataques indígenas e as ameaças de invasões estrangeiras, como a dos piratas franceses e posteriormente a dos holandeses.

Com o estabelecimento de atividades pecuárias e a plantação da cana de açúcar enquanto principal atividade da capitania de Sergipe Del Rey, juntamente com a política de sesmarias, se originou a estrutura da propriedade rural baseada em grandes latifúndios. A ocupação de grandes pedaços de terra é o *modus operandi* e os índios, nesse sentido, ou eram vistos como uma potencial força combatente contra inimigos ou como as forças a serem combatidas. Dessa maneira o novo modelo missionário baseado em aldeamentos com finalidades de domesticação e redução de grupamentos indígenas surge como solução ideal.

O aldeamento foi a descoberta ideal que resolvia todos os problemas criados pela presença dos primeiros colonos nas terras conquistadas. Para o índio, era a única alternativa para se livrar do extermínio ou da escravidão, frutos da conquista portuguesa. Para a Corte de Lisboa, sempre oscilante entre as veleidades humanitárias e religiosas de uma parte e as exigências realistas da política colonial, da outra, a criação dos aldeamentos, com organização autônoma e adequada área de terra para garantir seu desenvolvimento econômico, representava a conciliação das duas coisas, pois garantia a sobrevivência e a salvaguarda dos direitos do índio, sem prejudicar o programa de expansão colonial (REGNI, 1988, 123).

Dentro desse projeto, os missionários exerciam papel fundamental no “amansamento” dos índios, já que a proteção desses índios “mansos” estava condicionada à “corporação miliciana”, visto que fora dela qualquer “tapuia”, fosse livre ou aldeado, era considerado um potencial inimigo (GABRIELLI, 2009). A fundação das missões por vezes estava ligada à iniciativa dos próprios fazendeiros, que solicitavam um missionário para estabelecer-se entre os índios, na tentativa de garantir a segurança de povoamentos contra os ataques indígenas.

O estabelecimento de missões ao longo do sertão nordeste esteve relacionado à necessidade de assegurar os progressos da empresa colonial, no tocante ao domínio do território. Os indígenas precisavam ser cristianizados, mas também detinham importante papel no teatro da colonização. Num dado momento, as duas vertentes desta – exploração econômica e expansão da cristandade – acabam por evidenciar as suas contradições, nas disputas entre colonos e religiosos. Deste modo, os capuchinhos bretões integraram a colonização mas, nem por isso, deixaram de protagonizar conflitos com outros agentes da mesma colonização portuguesa (GABRIELLI, 2009:11-12).

De fato, por mais que “resolvesse” a questão indígena do ponto de vista do colonizador português, o aldeamento tinha em si uma fonte de contradição. De modo que mesmo estando o aldeamento em compasso com projeto colonial podemos perceber através da literatura corrente uma continuada relação conflituosa que permeava a relação entre missionários, índios e colonos.

A fim de pensar sobre o processo de constituição e dispersão da antiga missão de São Pedro faço referência a Dantas e Dallari (1980), que em seu pioneiro trabalho etno-histórico sobre os Xokó relata o processo da disputa territorial referente ao que atualmente corresponde ao território em questão. Em suma, a origem destas disputas remonta como já descrita, ao período colonial com as querelas entre portugueses e holandeses no século XVII, a ocupação do sertão indígena pelo gado, que gerava uma disputa por terra entre os regionais e os aldeamentos indígenas, assim como a estrutura social local destes marcada pela presença e influência missionária.

Partindo dessas premissas, a missão de São Pedro se constitui em meados do século XVII, quando o então instituidor do morgado de Porto da Folha, Pedro Gomes, assente aos índios Aramuru morarem na ilha como retribuição pelo auxílio na expulsão dos holandeses que ocupavam a região do baixo São Francisco (DANTAS, 1980: 146). Como mencionado, na memória local Xokó é corriqueiro encontrar falas que alude a posse da terra a uma doação que teria sido feito por Dom Pedro II, quando de sua passagem por Sergipe em 1859 (CAMPOS, 2012), em que é narrado que ao descobrir a presença dos índios, ao ouvir os cantos vindos da mata, teria feito doação de uma légua em quadra aos índios ali residentes, como ressalta o pajé Raimundo em entrevista realizada em novembro de 2010 na ilha de São Pedro, na qual ele diz: “Dom Pedro, na época, deu uma légua de terra assim pela margem e uma légua assim para o interior. Então essa terra toda é terra de índio Xokó”. Sobre a disposições de terra para os aldeamentos, é de 1700 o alvará em que o rei ordenava que cada missão deveria ter a garantia de uma légua em quadra para sustentação dos índios e missionários, devendo ser composta de pelos menos cem casais (DANTAS, 1980: 148). Na tese de Mata (1989) é possível encontrar uma transcrição do diário de Dom Pedro que diz:

Haverá na aldeia cem índio e muitos portugueses. Aqueles queixam-se destes que lhes aproveitam a terra, dizendo o Diretor Interino, Frei Doroteu, capuchinho, que os índios são indolentes e, quando não plantam, dá terra aos pobres às vezes sem exigir renda alguma (MATA, 1987: 68 apud Pedro II, 1959:133)

Porém se o reconhecimento de posse da terra data do fim do século XVII, tentativas de expulsão dos índios que na missão residiam são encontradas em documentos oficiais do final do século XVIII<sup>29</sup>, na qual em um pleito do então administrador do morgado de Porto da Folha, Antonio Gomes Ferrão Castelbranco - descendente direto de Pedro Gomes, o mesmo que teria facultado a posse da terra aos Aramuru – pedia cassação dos autos de medição e repartição das terras ocupadas pelos índios e a transferência destes para a aldeia de Pacatuba assim

29 O documento não tem indicação de data, mas segundo Dantas deve situar-se entre os anos de 1786 e 1798.



como providências para que não fosse incomodado pelos índios ou pelo missionário<sup>30</sup> responsável pelo aldeamento.

(...) Estando o bisavô do suplicante de pose destas terras, já desde o tempo do feliz reinado do Senhor Rei D. João IV e concorrendo como fiel e zeloso vassalo para a expulsão dos Holandeses, que se haviam apoderado da foz do Rio São Francisco, se serviu, para aquela empresa, dos índios denominados *Orumarús* e querendo gratificar-lhes facultou morarem em terras do dito morgado, franqueando-lhes os meios de subsistência, se não que também lhes erigiu uma Igreja e lhes deu missionário para os instruir e conservar nos sentimentos da religião e exercícios do culto divino (DANTAS, 1980: 22).

O fluxo populacional entre as missões era muito comum, decorrente de pedidos de alguma autoridade à época, como o acima exposto, ou mesmo por fugas dos aldeados pelos índios que se viam impelidos a sair, dada as dificuldades que lhes eram impostas pelos proprietários rurais vizinhos que tornavam a vida nas missões impossível ao destruir suas roças coletivas com seus rebanhos (FIGUEIREDO, 1981:88).

Assim, quanto aos direitos dos índios à terra, estes oscilavam entre os interesses da Igreja, da coroa e dos colonos. Se forem observados alguns conflitos entre os interesses acima elencados, eles são “habilmente” revertidos em nome do avanço do projeto colonial. De modo que com o avanço da colonização, e o estabelecimento de povoações, se antes os índios eram vistos como essenciais enquanto força braçal, seja para as atividades econômicas, seja enquanto aliados em intentas militares, com o estabelecimento dos povoamentos e a expansão das atividades agrárias e de criação de gado, o problema se desloca de uma questão de mão de obra para uma questão da terra e uma prova disso é a expulsão dos jesuítas em 1759, anulando as forças que poderiam se tornar dissonantes a este projeto de expansão colonial (CARNEIRO DA CUNHA, 2012:57).

Os aldeamentos, que como dito, surgem como solução ao problema do índio no projeto de colonização, tinham então como função a domesticação dos índios através da assistência espiritual, mas para isso necessitavam de terra, para subsistência da missão. As terras se tornavam espaço de disputa com os posseiros locais que viam nas terras das missões espaço de produção da lavoura ou para criação do gado. Nesse interim os missionários eram corriqueiramente obrigados a opor-se a usurpação das terras, que dispersava as populações indígenas que viviam nas missões. De modo que na literatura corrente é comum vermos muitos casos de disputas entre missionários e colonos, como o famoso caso de disputa entre frei Martinho de Nantes e a poderosa Casa da Torre (MARTINHO DE NANTES, 1706: 60).

30 Frei Isidoro Vignale, religioso italiano barbadinho.

A missão da ilha de São Pedro se inicia através da atuação dos jesuítas, dos capuchinhos franceses e posteriormente dos capuchinhos italianos. Ao que indica o primeiro missionário a se estabelecer no local, em 1672, foi Frei Anastácio de Audierne (DANTAS, 1980), atuando na região é provável que tenha missionado entre os *Ciocó* e *Karapotó*, que mais tarde formariam a missão de Pacatuba (DANTAS, 1980). A atuação missionária não era entendida como um círculo fechado, mas que se irradiavam pelas áreas circunvizinhas, estendendo a atividade apostólica a outros grupos indígenas assim como às populações da região.

Mesmo com as inúmeras tentativas de deslegitimação da posse do território, que se intensificam com a lei de terras de 1850, na região do baixo São Francisco esta missão é uma das mais duradouras tendo perdurado até o final do século XIX quando morre o último missionário e “responsável espiritual” pelos índios e a missão entra em declínio.

Com a morte do frei Doroteu de Loretto, os processos de dispersão local nas terras da missão se intensificam, muitos correm para a região da Caiçara e Mocambo, outros para Porto da Folha (FIGUEIREDO, 1981:90). E os que permaneceram na ilha, renegaram sua ascendência indígena, deixando de falar sua língua, nem falavam sobre o passado aos filhos, por receio de represália. “Maria José (antiga cantadora ritual) nunca cantava em frente a seus parentes. Todos têm consciência que seus antepassados nasceram, se criaram e morreram nesta localidade” (MELLATI, 1979). Essa consciência de que eram índios, como nos coloca Melatti, poder ser traduzida pelas inúmeras investidas feitas por pequenos grupos indígenas que promoviam verdadeiras odisséias, em viagens à centros políticos a fim de denunciarem a usurpação das terras que se configura com a morte do frei. Pois os aforamentos das terras da Missão tinham por base legal a falsa inexistência de índios, de modo que para manter tal legalidade era necessário por todos os meios mantê-los dispersos e afastados do local da antiga aldeia, assim como “o uso constante de violência para evitar a presença de índios nas proximidades das terras disputadas” (DANTAS, 1980:169).

Assim, em 1888 são entregues ao município os terrenos do extinto aldeamento de São Pedro, que dividido em oito lotes são arrematados a diversos fazendeiros, dentre estes, o Coronel João Fernandes de Brito, figura política muito influente na região, sendo já rendeiro de três lotes requer com sucesso em 1897, junto ao Conselho Municipal de Porto da Folha “carta de aforamento não só dos três lotes indicados, como da Ilha de São Pedro, que faz parte dos mesmos terrenos” (DANTAS, 1980:168). Mas é do mesmo ano do início dos aforamentos que se iniciam as reclamações por parte dos índios de que suas terras estavam sendo invadidas. Desse mesmo ano, seguem em viagem para o Rio de Janeiro os índios Manoel Pacífico de Barros, Jesuíno Serafim de Souza, Manoel Esteves dos Anjos e Lourenço Marinho a fim de reclamarem junto aos poderes centrais do governo a situação que vinham sofrendo. A partir disso, se seguem outras viagens

com intuito similares, como a seguinte empreendida em 1890 por Inocêncio Sabino Pires, Francisco Mathias de Souza e Antônio Venâncio Ribeiro também com destino ao centro do governo.

Em 1917, com a morte de João Fernandes Brito, nova viagem é realizada tendo à frente novamente Inocêncio Pires, acompanhado por Francisco Mathias de Souza e Manoel Francisco da Silva. Esta viagem consegue certa repercussão ao receber cobertura da Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, porém, nenhum sucesso com relação as denúncias que estavam sendo feitas. Pois no âmbito local, o jornal sergipano “Diário da manhã” passa a produzir material jornalístico sistemático em defesa da posse da terra pela família Brito, alegando que estavam sendo “indevidamente reclamado por supostos descendentes daqueles silvícolas” (DANTAS, 1980: 172). Em 1930, nova tentativa de recuperação do território é feita, novamente sob a liderança de Inocêncio Pires, que teriam buscado junto ao governador Augusto Maynard Gomes uma possibilidade de reaverem o território. Concomitante a isto na ilha é feita uma ocupação que durou cerca de 15 dias, dispersada pela polícia de Porto da Folha, mostrando como eram resolvidas tais disputa a nível local. Tanto é que o que se segue, nos anos subsequentes, é a autorização, por parte da prefeitura de Porto da Folha para a venda de territórios situados no município, dentre estes a fazendas Belém, parte significativa do atual território Xokó (FIGUEIREDO, 1981:92).

Na oralidade local esse processo de luta pela terra por parte do “velho Inocêncio” é narrada com diferentes versões, mas com o mesmo sentido de comprovar a legitimidade da posse das terras pelos índios e de como o coronel João Porfírio, como era conhecido João Fernandes Brito, teria conseguido por meios nada lícitos impedir a comproabilidade dos índios da posse da terra.

Nas narrativas, as viagens de Inocêncio trazem o êxito, a obtenção do documento que autentica a posse da terra, assim como o de mostrar que nesse processo de ir “juntos aos reis” ou ao centro do governo, em busca de autoridades superiores às locais, era onde poderiam ter alguma chance de sucesso. Retornando ao conseguir o documento que comprovava a posse da terra pelos “caboclos”, é no regresso que a empreitada encontra seu fracasso. Pois ludibriado pelos capangas do coronel, que utilizando do artifício da bebida, em algumas versões ou da comida, em outras, assim como se aproveitando do cansaço que sem encontravam os caboclos, por conta da viagem, conseguem roubar o documento de Inocêncio, anulando as chances de comprovação por parte dos índios da posse da terra.

Inocêncio, vencido, retorna a Colégio onde se firma posteriormente a unidade Kariri-Xocó. Os que aqui permanecem precisam se submeter ainda mais ao jugo do coronel para poderem continuar a trabalhar e a viver na região.

Segundo Delvair Melatti esses que seguiram para junto dos Kariri<sup>31</sup>, já tinham uma relação amistosa por conta do ouricuri em que se visitavam, porém com relação aos que ficam essas relações se dissolvem por conta da pressão que a família Brito impõe, que agora na qualidade de trabalhadores rurais da propriedade desta família tinham que seguir uma espécie de acordo velado em que tinham que se colocar ao lado do Brito e contra os índios, ou caso contrário receberiam represálias. Como pode ser percebido no relato de uma entrevista realizada por Frei Enoque em 1978<sup>32</sup> com dona Zefinha Canicor (Maria Josefa Rosa), que teria saído da Caiçara por conta dessas pressões recorrentes. Na data da entrevista ela residia na ilha do Ouro (SE).

Uma vez João<sup>33</sup> foi pegar barro por aí. João foi pegar uma lata de barro do outro lado, aí passou com a lata de barro, aí Antonio Brito estava na ponta da ilha: "João Canicor" - aí João disse "Senhor!" - "Vou lhe fazer uma pergunta. Aí ele disse: "Sim, se souber respondo". "Bom, aqui é uma assinatura, esta aqui é a minha e esta aqui é dos *caboco*. Por quem você fica? Por quem você assina?". Aí João disse - "Pelos *caboco*". Aí ele ficou ruim com João e arruinou e pronto e morreu mal com João. (Ver nota 32)

Depois desse episódio Dona Zefinha conta que Antônio Brito proibiu que ela produzisse suas panelas de barro. Impedido o acesso à matéria prima, como o barro e a madeira para a queima das panelas. Sendo a produção das louças de barro uma das principais atividades econômicas, Dona Zefinha se vê impelida a sair da ilha. Na conversa que se segue entre ela e o frei, ela fala das expulsões que sofreu por não obedecer as ordens do coronel, mas também de uma certa "teimosia" em *retornar à São Pedro*, se referindo ao território e não necessariamente a ilha de São Pedro, pois em um desses retornos ela passa a morar na região da fazenda Belém. Demonstrando uma noção de pertencimento mais abstrata às terras do antigo aldeamento, ligada ao uso hereditário que se fazia daquele local.

Frei Enoque: Aí teve que sair de lá?

Dona Zefinha: Tá!

Frei Enoque: depois voltou?

Dona Zefinha: Voltei! Saí bem umas três ou quatro vezes. Botava pra fora, eu dava um mês, dois... Voltava pro São Pedro

Frei Enoque: E por que ele botava pra fora de novo?

Dona Zefinha: Porque a gente num queria fazer o que ele queria.

31 Após essas várias tentativas, parte dos Xokó segue para junto dos kariri que viviam em Porto Real do Colégio, estes ainda sem território reconhecido, o que só vem a acontecer em 1944.

32 Entrevista realizada por Frei Enoque Salvador Melo, em Ilha do Ouro (Porto da Folha), com Dona Zefinha Canicor, Mãezinha e outras pessoas. A fita foi gravada à noite, na casa de Dona Zefinha, no dia 25 de setembro de 1978. Optei por manter a escrita tal qual encontrada na transcrição da entrevista.

33 João Francisco Rosa (João Canicor), na época da entrevista era o falecido marido da entrevistada.

São inúmeras as narrativas sobre as violências simbólicas e físicas usadas como estratégias para abafar possíveis reivindicações daqueles que ousavam questionar o *status quo* dos “donos” da terra. Entre os Xokó a memória local retoma as narrativas sobre o coronel João Porfírio, como aquele que, utilizando de prestígio econômico e político se apossa pouco a pouco de porções das terras da antiga missão. Nesse processo se sobressaem as viagens reivindicatórias que buscavam o centro do poder, ou ainda as viagens de fuga, como a dos Xokó para Colégio, antecedidas pelas viagens rituais que se fazia ao ritual do ouricuri dos então Kariri de Porto Real do Colégio. Nesse processo de invisibilização indígena, a instituição das viagens (ARRUTI, 1996) se configura como estratégia central, para a manutenção da noção de unidade e também um rompimento com o modelo de proteção paternalista missionária, pois se antes eram estes que intercediam junto aos poderes centrais em favor dos índios agora eram os próprios que recorriam ao governo a fim de buscar proteção (ibid., 1996: 55).

### **3. Em campo: “*pé no chão, cabeça no tempo*”**

A frase que dá título a este subcapítulo não é minha, perceptível pelo uso das aspas que são utilizadas, ela pertence a uma velha Xokó detentora de grande sabedoria sobre seus antepassados, sobre a missão de São Pedro, das histórias do frei Doroteu, dos costumes e dos rituais dos antigos, aqueles que mesmo proibidos eram feitos às escondidas no mato para não serem descobertos. Mãezinha, como era conhecida, da qual tive conhecimento através dos relatos e transcrições de suas falas, primeiramente, através dos textos de Clarice Novaes da Mota e posteriormente, através de uma entrevista que me foi cedida e realizada por frei Enoque em setembro de 1978 (citada no subcapítulo anterior). Nunca cheguei a conhecer Mãezinha, tampouco entrevistá-la, mas já me intrigava a linguagem pela qual ela se expressava que não era exatamente algo exclusivo de suas falas, mas que nelas surgiam sintetizando um modo particular de se expressar, metafórico, algo muito recorrente de modo geral entre os Xokó, estes, grandes contadores de histórias estão sempre a fazer analogias riquíssimas que dão um tom peculiar as suas narrativas. Percebe-se tampouco que isso não é uma característica única dos Xokó, mas é percebido como recorrente entre diversos grupos indígenas, das metáforas botânicas; “pontas de rama”, “troncos velhos” às explicações de que seu uso se dá para encobrir o verdadeiro significado das coisas, como reportam à Vieira (2002:227) sobre o uso das metáforas entre o caboclo Potiguara.

Mas voltemos à expressão de Mãezinha, que utilizo aqui para fazer uma alusão ao uso da metáfora e uma analogia com a natureza do trabalho de campo antropológico. Pois o uso de metáforas assinala certa dificuldade de compreensão

das particularidades do universo indígena, já que o acesso e o entendimento desse universo se dão por meio da (co) vivência (ibid., 2002: 227). Esse entendimento da metáfora para os de fora se dá de modo parcial, estabelecendo fronteiras por meio da linguagem mesmo estas sendo a mesma.

Com isso em mente início as descrições dos primeiro contato com os Xokó até chegarmos à pesquisa atual, pois estive entre os Xokó em diferentes situações e com propósitos diversos. Pretendo descrever tais momentos a fim de elucidar a trajetória aqui percorrida, fenecendo uma melhor caracterização da metodologia da pesquisa.

Após o primeiro contato com os Xokó, como abordado na introdução, surgiu a oportunidade de participar em projeto de extensão intitulado “Recursos Fitoterápicos Xokó: Valorização cultural e economia familiar” (PROEX-UFS/2011-2012). O projeto partia de uma demanda da própria comunidade, que através da diretora Nadja Rodrigues, vinha desenvolvendo na escola indígena Dom José Brandão de Castro, pequena produção de cosméticos a base de plantas medicinais, com a finalidade de valorizar o conhecimento tradicional sobre plantas fitoterápicas na comunidade. Desse modo, o projeto adentrava como parceiro para potencializar tal atividade no cenário local assim como para gerar conhecimentos no meio acadêmico. Outro ponto do projeto é que iria partir da indicação das lideranças locais, a escolha de parceiros em potencial. Um dos escolhidos foi o projeto Dom Helder Câmara, apontado como parceiro recorrente em atividades dentro da comunidade.

Com a participação nesse projeto de extensão foi possível retomar o contato com os Xokó e com a literatura sobre o tema, despertando a possibilidade de transformar aquela ideia do relatório de campo em tema de monografia. Assim uma nova ida aos Xokó se deu em abril de 2012, nessa ida fui acompanhada por uma colega, Ruth Paes Ribeiro, que concomitante com a minha pesquisa desenvolvia a sua, sobre educação escolar indígena (sob a orientação do professor Ugo Maia Andrade). Aproveitamos o feriado da semana santa em que ambas estavam dispensadas de seus respectivos trabalhos e ficamos na aldeia por cerca de quatro dias, retornando na segunda-feira logo cedo, aproveitando o fluxo de saída que se fazia por conta da feira livre que acontecia em Pão de Açúcar (AL).

Nesse mesmo ano retornamos a ilha para presenciar a celebração do casamento de Bá<sup>34</sup> e Daniely, que foi realizado no mesmo dia da festa que ocorre a comemoração pela retomada da terra. De modo que, durante a manhã do dia 09, os índios retornavam da mata dando início ao casamento indígena, celebrado pelo pajé Raimundo, um pouco à frente da Igreja uma bandeira foi erguida em celebração à retomada e ao casamento.

34 Lucimário Apolônio.



Em seguida, os noivos se encaminham para a Igreja, precedidos pelas crianças e seguidos pelos guerreiros e guerreiras<sup>35</sup> (as mulheres em fila atrás de Daniely e os homens seguindo Bá), onde seria celebrado o segundo momento do casamento pelo Bispo de Propriá, Dom Mário Rino Sivieri.

Esse campo possibilitou observar atividades ligadas diretamente ao universo católico, os discursos nativos sobre a Igreja e os significados e usos da mesma dentro da comunidade e da história Xokó, expondo como a memória local está de algum modo com ela imbricado. No final de 2013 resolvi utilizar o material que já possuía para elaborar meu projeto de mestrado<sup>36</sup>. Mas é o campo que posteriormente me deu os dados etnográficos iniciais para delinear o problema apresentado aqui, no qual as entrevistas focaram principalmente em lideranças, como o cacique Lucimário (Bá), Heleno Bezerra, Girleno Clementino e o pajé Raimundo.

No ano seguinte, dou início aos trabalhos de campo da presente pesquisa, mas dessa vez com um destino diferente<sup>37</sup>: encaminhava-me para o município de Poço Redondo (SE) a fim de entrevistar Frei Enoque acerca do papel que a Diocese de Propriá teria desempenhado na luta Xokó pela terra. Na conversa com o frei surgiu uma história sobre os santos da Igreja de São Pedro (aqui me refiro às imagens sacras) e o papel simbólico que eles teriam desempenhado enquanto elementos de disputa entre os Brito, a Igreja e o caboclos. Nesse encontro pude tomar conhecimento do vasto acervo material que frei Enoque mantinha sobre a memória daquele povo, pois ele possuía um trabalho sistemático que se inicia com entrevistas (e transcrições das mesmas) que visavam buscar informações sobre a memória local que remontava ao período da antiga Missão de São Pedro, das violências e proibições que sofriam dos Brito. O acervo também englobava material audiovisual, como uma gravação de sua participação em um telejornal local sergipano em que falava sobre a desocupação da fazenda Caiçara, atuando enquanto um porta-voz da questão Xokó. Sendo perceptível o quão próximo frei Enoque estava do processo de *retomada da terra*, apontado diversas vezes pelos Xokó como um “grande animador da luta pela terra”. A partir desse contato com frei Enoque, emergiu-se algumas novas ligações que veio a modificar minha inserção em campo junto ao Xokó. O contato com o frei foi intermediado por uma tia minha, Marlene Araujo, ex-missionária que teria atuado juntamente com frei Enoque, tanto junto aos Xokó como em outras comunidades da região. Essa descoberta gerou uma nova entrada junto aos Xokó, pois tal mediação trouxeram antigas relações à tona e assim minha tia me coloca em contato com uma velha amiga e missionária, Maria José Faustino (Dona Zezé), integrante do grupo Missionária de Jesus no Meio dos Pobres. De modo que passei a receber um

35 Termo pelo qual denominam entre si, assim como o termo parente.

36 Intitulado “Cosmologia Xocó: Entre o toré e a novena”.

37 Em 2014 a festa de 09 de setembro foi cancelada, motivada pela recente morte de alguns moradores da comunidade.

novo referencial perante os Xokó, no qual estava relacionada a um grupo familiar com o qual os Xokó tinham uma referência, de modo que agora me encontrava devidamente situada em um quadro de referência local<sup>38</sup>.

Essa mudança foi bem significativa, pois as entradas em campo mais prolongadas foram as mais complicadas de serem negociadas, tanto por conta do ritual do ouricuri, pois no período da sua realização não é permitido a permanência de *peessoas de fora*, ou melhor, daqueles que não possuem uma ligação pessoal com as famílias locais. O que é bem perceptível, através da análise das metodologias dos trabalhos com eles realizados e das conversas que se desenrolavam acerca do tema, que as estadias dos pesquisadores - inclusive as minhas até então, que duravam no máximo cinco dias - eram bem reduzidas. Essa resistência pode ser encontrada também em informações apresentadas por Delvair Melatti no relatório de identificação Xokó que foi encaminhado à FUNAI em 1979, em que a antropóloga narra que a princípio os *caboclos* teriam se recusado a fornecer as informações requisitadas, por desconfiança, solicitando uma identificação da mesma para que pudessem prosseguir com as entrevistas. Mas isso, nesse contexto, se deu por conta de um receio de que as informações caíssem nas mãos dos Brito e que pudessem ser usadas contra eles, o que já havia ocorrido, o envio de pessoas para colher informações para prejudicá-los. Essa desconfiança parece remontar a um eterno receio de serem lesados pelas informações que fornecem a estranhos.

No ano seguinte retomo as idas a campo com uma visita mais curta: do dia 09 a 13 de Setembro. A intenção era ter chegado com pelo menos um dia de antecedência à festa, mas só consegui chegar à aldeia às cinco horas da tarde do dia 09, momento que já tinha findado a festa, que nesse ano havia sido menor, em contingente de pessoas que comparecera a festa, do que nos anos anteriores de modo que, quando cheguei, o único vestígio de celebração eram as pinturas corporais, feitas com jenipapo, exibida nos corpos locais. Quando questionei sobre o motivo da mudança na festa desse ano, já que se trata da festa mais significativa para os Xokó e o momento em que a comunidade mais recebe pessoas de fora, me foi dito que nos últimos anos a festa teria crescido desproporcionalmente acarretando problemas à comunidade, como o consumo exagerado de bebida alcoólica. Assim nesse ano tinham optado por manter a festa em menor proporção, aberta aos Xokó e convidados e não a vizinhança em geral.

No começo de novembro retorno novamente a Poço Redondo a fim de realizar nova conversa com Frei Enoque antes de seguir para o campo que seria o mais prolongado entre os Xokó. Conversamos rapidamente sobre os últimos acontecimentos da ilha de São Pedro, principalmente sobre o recente falecimento

38 Lembro de comentar com Dona Zezé que anteriormente, em uma das minhas passagens pela ilha, teria tentado “puxar conversa” com ela, no que ela me respondia com olhares fugidios e muito pouca disposição para o diálogo, pois até então eu era somente mais uma estudante em passagem pela ilha de São Pedro.



de uma jovem Xokó, que veio a óbito após o parto com complicações, deixado toda a comunidade muito abalada. O frei tinha acabado de retornar da ilha após comparecer ao enterro. Tudo isso o levou a pensar em organizar um evento sobre memória Xokó, para ocorrer entre os dias 18, 19 e 20 de dezembro. Evento o qual fui convidado a participar. De Poço Redondo sigo para a ilha e dou início à estadia mais prolongada entre os Xokó, de 11 a 29 de novembro. Nessa estadia pude focar as entrevistas acerca do papel de chefia local. Focando nas lideranças e na mudança do modelo de sucessão do cacique iniciado na década de 1980 e modificado posteriormente com a nomeação do cacique Bá, este um dos principais informantes ao longo do trabalho de campo.

Nessa mesma estadia consigo um contato de uma pessoa que estaria disposta a me receber em Porto Real do Colégio (AL) para que possa efetuar uma passagem pelos Kariri-Xocó, na qual pude conversar com as principais lideranças da comunidade, como o cacique e o pajé, a fim de estabelecer parâmetros da relação entre os Xokó e os Kariri-Xocó, no sentido das trocas que são feitas entre esses dois grupos. Assim, no mês de dezembro de 2015, com o convite feito anteriormente pelo frei Enoque sigo para a ilha de São Pedro a fim de participar do evento, organizado e idealizado pelo frei sobre a memória Xokó, caracterizando minha última passagem pela ilha de São Pedro para o presente trabalho.

Nas estadias entre os Xokó foi embaixo das árvores que recobrem o pátio da aldeia que realizei boa parte do *trabalho de campo*, notável espaço de sociabilidade, onde colocam uma cadeira ou tronco velho que serve como banco para “puxar” conversas, jogar cartas, consertar a rede de pesca, ou ainda, para usar o celular – que “pega melhor” com o sinal *wi-fi* do vizinho – que se deu boa parte das conversas que resultou no material coletado que o presente texto traz como resultados.

#### **4. Da literatura sobre o tema**

Quando tratamos da literatura sobre os Xokó, podemos encontrar no material bibliográfico mais geral sobre a questão indígena em Sergipe, abordada na chave histórica. Seguido de trabalhos que focam na questão Xokó e por últimos trabalhos mais recentes, em sua maioria dissertações ou monografias que abordam temas variados acerca dos Xokó de São Pedro. Assim os primeiros trabalhos encontrados tratam de contextualizá-lo dentro do cenário local, é encontrada uma variedade significativa de trabalhos como o de Figueiredo (1981), que em um estudo apaixonado em defesa do índio, defende que este, mesmo auxiliando no processo colonial foi sistematicamente espoliado pelo modo como se deu a colonização dos indígenas em Sergipe, Bezerra (1984), que nos dá um panorama das etnias presentes na região, Mott (1986), que pontua em alguns capítulos as principais aldeias e populações aqui existentes, Freire (1987) que faz

algumas referências aos índios em Sergipe e Nunes (1989) que trata sobre a questão do índio na formação Sergipana no período colonial.

Dantas e Dallari (1980) surgem com um pioneiro trabalho etno-histórico sobre a missão da ilha de São Pedro, do seu surgimento no século XVII até o presente momento em que se encontravam da disputa pela terra. Tendo Beatriz Dantas produzido um material bastante significativo sobre a temática indígena em Sergipe, indo de contribuições mais gerais (1991) assim como feito levantamentos sobre outras missões aqui existentes, como a missão de Gerú (1979; 1982). Por sua vez, Mota (2007 [1997]) traça um paralelo entre os Xokó da ilha de São Pedro e os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio pensando o toré enquanto performance ritual.

Os trabalhos mais recentes voltados especificamente sobre os Xokó tratam de temas mais específicos como o trabalho de Barreto (2010), que discorre sobre a produção das panelas de barro Xokó ou a etnografia de Caldeira (2003), pensando sobre a produção da identidade coletiva Xokó. O trabalho de Santos Júnior (2011) que se trata de um estudo mais técnico que busca caracterizar a relação dos índios com o seu meio ambiente, principalmente com o rio São Francisco. Nessa linha, também é possível encontrar o trabalho de Becker (2016) que busca compreender o processo de comunicação dos riscos socioambientais da transposição do rio São Francisco com relação a comunidades tradicionais. Santana (2004) sintetiza informações na área de arqueologia histórica sobre os aldeamentos que existiram em Sergipe no século XVII e XIX, no âmbito da antropologia, Souza (2011) produz o trabalho antropológico mais recente sobre os Xokó, mais especificamente sobre os processos de socialidade entre os “jovens Xokó” a fim de compreender os modos pelos quais dão sentido à vida no contexto local.

Quando trato aqui da literatura antropológica mais ampla e daquela que trata sobre os índios do nordeste, dado a vasta gama de material produzido, procuro focar naquela que auxilia a pensar o recorte proposto pela pesquisa, assim como contextualizar o tema aqui trabalhado dentro de um escopo teórico.

Assim, com relação aos índios no nordeste, é interessante a princípio pontuar que, estas populações foram fadadas ao desaparecimento por conta de um suposto processo de assimilação total. Ribeiro (1982) defendia que esses povos autóctones percorreriam etapas de contato até tornarem-se índios completamente integrados a sociedade nacional, passando de índios isolados, de contato intermitente, permanente até chegarem a índios completamente integrados a sociedade nacional. Uma espécie de “transmutação étnica” que nos mostra como a questão indígena era percebida através de uma ótica assimilacionista (GRÜNEWALD, 2008). Entretanto, indo de encontro a essa concepção, no início do século XX vimos o “ressurgimento” étnico de diversos grupos indígenas na região. Em um primeiro momento no qual ocorreu o reconhecimento dos Fulni-ô em 1920, na década seguinte dos Pankararu em

Pernambuco e dos Pataxó na Bahia. Na década de 1940 os Truká na Bahia os Kariri-Xocó em Alagoas, nos idos de 1944, são reconhecido perante o Estado enquanto índios. Em 1949 os Atikum, em Pernambuco e os Kiriri na Bahia. Seguido pelos Xukuru-Kariri de Alagoas em 1952, os Kambiwá de Pernambuco em 1954 e os Xukuru em 1957, ambos em Pernambuco (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

Esses “ressurgimentos”, “etnogêneses” ou “emergências étnicas”, que ocorrem a partir de 1920 e em um segundo momento na década de 1970, deslegitimam as investigações teóricas que viam a “mistura” como a única via de sobrevivência e cidadania (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Surge então uma moderna etnologia do nordeste, que, “se afastando de um objetivismo que parecia excluir a voz nativa, aliou generosidade social e disciplina acadêmica, reposicionando o discurso sobre o nativo e fornecendo acústica para o discurso nativo” (GRÜNEWALD, 2008:20).

Nesse contexto, surgem trabalhos que começam a repensar um caminho contrário, um processo reverso, de caboclo a índio. Trabalhos conectados com os processos de etnogêneses que ocorriam na região nordeste. Nesse sentido o trabalho de DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO (1992) sobre os índios no nordeste problematiza a questão da negatividade dos índios misturados, traçando paralelo com o passado de dominação cultural da região.

Os estudos de João Pacheco de Oliveira, desenvolvidos na década de 1990, por exemplo, repensam esses processos através do conceito de territorialização, no sentido destas não mais serem pensadas enquanto continuidades de um passado histórico, mas enquanto reconstruções, devendo ser levado em conta o que os próprios “nativos” afirmam sobre o *ser índio no nordeste*. Assim Pacheco de Oliveira define o processo de territorialização da seguinte forma:

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:56).

No nordeste, refletir sobre o processo de territorialização nós leva a pensar sobre o papel da Igreja no jogo da colonização e posteriormente nos processos de retomada territorial acima mencionados. Nesse sentido alguns autores que tratam mais especificamente sobre essa questão como RUFINO (2006), MONTERO (2006), POMPA (2001), ARRUTI (2006), propõem pensar as redefinições de alteridade cultural que comumente se transveste na linguagem da etnicidade em um viés que se deva pensar o trabalho missionário enquanto uma porta de

entrada privilegiada para compreender o estatuto simbólico e político da diferença no mundo pós-colonial que, a partir de meados do século passado, pôs em xeque as categorias de definição do *outro* e de organizações das diversidades culturais (MONTEIRO, 2006: 31).

Assim Rufino (2006) pontua três distintas vertentes de atuação missionária indígena no Brasil. Em um primeiro momento, atrelado ao projeto colonial, os missionários estavam empenhados em um projeto de sedentarização e catequização das diversos grupos indígenas, quando era recorrente nos aldeamentos a junção de diferentes etnias em um mesmo espaço. No segundo momento, ligados à teologia da libertação, a ação catequética volta-se para um empreendimento de cristalização sociocultural de identidades distintas, ou seja, ligadas a uma ideia geral de povo e de *libertação dos pobres*. Por último, observa-se uma espécie de reparação por parte da Igreja Católica, que passava por mudanças iniciadas a partir de 1960 com a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, que ocorreu em 1968<sup>39</sup>, modificando a atuação missionária que passaria a atuar enquanto reconstituidora da diferença, positivando dimensões da vida indígena, demonizadas, por exemplo, no período jesuíta. Arruti (2001) que desenvolveu trabalho junto aos Xokó (2006) coloca em pauta analisando o papel fundamental que a igreja teria desempenhado no caso específico Xokó sobre o trabalho missionário desenvolvido na década de 1970:

Isso implicou em que os missionários de Porto da Folha e mais tarde CIMI, trabalhassem com a *identidade indígena* da mesma forma que trabalhavam com a identidade dos trabalhadores rurais em geral, isto é, como um trabalho de desvelamento da realidade, de tomada de consciência. A rigor, inicialmente não mudava nada nesse plano do método pedagógico missionário, que no caso do trabalho com os caboclos da Caiçara parecia repetir a conhecida fórmula marxista, apenas adaptada, em que o trabalho de conscientização deveria levar à passagem de uma *etnia em si* a uma *etnia para si*. Os caboclos eram “objetivamente” (conforme a *história indígena*) “remanescentes Xocó”, ou seja a etnia era um dado material, sendo necessário então torna-la também um dado da consciência (ARRUTI, 2006:409).

No processo de retomada da terra, um evento foi fundamental: A 13ª assembleia indígena que ocorreu em 1979 na ilha de São Pedro. Assembleia, organizada pela CIMI que reuniu na ilha índios de diversas etnias, possibilitando uma rede de troca indígena e de revalorização identitária. Para Arruti (2006) essa assembleia é considerada um marco, pois é como se os Xokó tivessem entrado enquanto caboclos da Caiçara e saído enquanto os Xokó da ilha de São Pedro (Ver caderno de fotografias).

As observações feitas por Arruti (2006) são bastante interessantes, pois mostra a assembleia como um momento de ruptura com uma relação existente e que seguiu estágios comparativos aos do rito de passagem, tal qual proposto por

39 Em 1972 é criado o CIMI – Conselho Indigenista Missionário – órgão oficial que trata das questões ligadas aos índios brasileiros por parte da Igreja Católica.

Victor Turner (separação, liminaridade e agregação). Assim, nos últimos meses do ano de 1979, os moradores da Caiçara na condição de meeiros, abandonaram suas casas e pertences passando a ocupar a ilha de São Pedro. Em retaliação, os Brito derrubam suas casas e cercam a ilha em um bloqueio na tentativa de inviabilizar a ocupação<sup>40</sup>. Praticamente isolados do resto do mundo nesse período, eles encontravam-se em um período de suspensão social, onde nem eram caboclos nem tampouco índios. Fase em que então separados da sociedade, permitindo um reforço dos laços internos entre as famílias que participavam da ocupação, fortalecendo a noção de *comunitas* (ibid., 2006). Momento de reflexão sobre o espaço/tempo e conseqüentemente da memória que ali está preservada, dando vazão à construção de uma memória coletiva e uma identidade em comum onde todos se encontravam em um mesmo nível social. Desse modo, a assembleia de 1979 é a consagração desse ritual de passagem dos Xokó de caboclos a índios, sendo também um processo de descoberta do que é vir a ser Xokó. Um missionário que acompanhou de perto esse processo fornece suas percepções sobre o evento:

Foi interessantíssima a convivência com o grupo que eles chamavam de 'índios mesmo' e, quando os Xokó se assumem, vem um festival de cocar, de palha de coqueiro, de pindoba, como eles dizem, e de penas que a gente achava até que não precisavam exagerar. **Antes era a total indiferença, e depois, um exagero, eram as crianças, velhos, adultos, todos cobertos de pena da cabeça aos pés, pareciam umas aves [risos].** A gente morria de rir porque achava que eles eram muito exagerados. E agora, a concepção artística de todo tipo a gente via, eles tinham melhorado muito porque o contato com esses povos indígenas, que já tinham uma trajetória de assumir a sua identidade, **foi muito enriquecedor, porque eles viram que há várias maneiras de ser índio hoje; que ser índio não é a indumentária, que ser índio é uma questão muito mais de se sentir índio. Se não se sentir índio, pode botar pena em todos os lugares do corpo que não é índio, pode até ser uma fantasia de carnaval.** Então esse processo vai ser lento, lento demais. (Arruti, 2006:409-410)

Aqui me parece interessante observar como esse evento se torna elemento de transformação ritual, que permite que ocorram uma intervenção e assimilação de mudanças. Cristina Pompa (2001) quando analisa a relação dos tapuias com os missionários observa o ritual como campo privilegiado de tradução, por meio do qual se traduziria a diferença.

Essa era a maneira pela qual os índios absorviam os símbolos católicos e os resinificavam através das suas próprias práticas e simbologias, que teria ganhado força no viés penitencialista das ações catequéticas, lugar pelo qual os índios releram seus mitos e rituais (Ibid, 2001).

<sup>40</sup> Eles não podiam mais retirar o barro da Caiçara ou do Belém (loais onde se encontrava o barro de melhor qualidade), que era matéria prima para as painéis confeccionadas pelas mulheres, importante fonte de renda para as famílias.



Victor Turner definia o símbolo enquanto a menor unidade do ritual que mantêm as propriedades específicas do comportamento ritual, e que são empiricamente, objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais ou ainda situações rituais. O ritual para ele era um comportamento formal, prescrito que fugia da rotina e que tinha como referência a crença em seres ou poderes místicos (Turner, 2005:49). Mariza Peirano, por sua vez, levanta uma problematização interessante acerca da distinção feita por Lévi-Strauss entre mito e rito, onde o primeiro estaria ligado a noção de representação (*bom para pensar*), enquanto o segundo, às relações sociais empíricas (*bom para viver*). Calcada na distinção Saussuriana entre linguagem e fala (*langue/parole*), a análise de Lévi-Strauss, nos mostra como essa abordagem antropológica estava presa a uma noção ocidental e por sua vez, presa a uma valorização da ciência e ao valor referencial da linguagem. Visão que vai sendo confrontada conforme a comparação com outras tradições não ocidentais, mostrando como a linguagem não se trata de um processo paralelo ao processo mental, mas de outra ordem (Malinowski, 1993, apud Peirano, 2000). O que levou a maneira de análise que privilegia o mito, como ponto de acesso à mente humana (o inconsciente de Lévi-Strauss) ao passo que o rito ficou relegado a execução da mitologia (ib., 2000).

Quando falamos em ritual aqui, estamos pensando em uma relação entre forma e conteúdo e não uma sobreposição de uma sobre a outra. Relação que segundo Tambiah, encontra-se presente na cosmologia.

Para Tambiah, os eventos que os antropólogos definem como rituais parecem partilhar alguns traços: uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido, e também uma percepção de que eles são diferentes dos do cotidiano. Mas o ritual faz parte de uma cosmologia (apud Peirano, 2000:10).

As construções cosmológicas estão embutidas nos rituais baseando-se nesses pontos de referências das concepções que enumeram e classificam o universo, que dão significado a esse universo enquanto um todo organizado. Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de ideias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir além de serem socialmente eficazes.

Mas retomemos a assembleia de 1979 na ilha de São Pedro, que como propõe Arruti, se estabelece enquanto um evento transformador, apontada como um ritual em que os então moradores da Caiçara entram caboclos e saem índios. Assim, pensando nessa chave de transformação, aqui proponho que dentro da história Xokó pós-retomada, refletir sobre o que a revelação do cacique representa para a comunidade, fazendo necessário antes pensar sobre o próprio conceito de cultura.



A antropologia se estabelece como disciplina ao fincar seus pés no campo social, mas o faz partindo de uma dicotomia que opõe a noção de natureza e cultura: a primeira como dada e a segunda enquanto produção humana. Nesse esquema temos um mundo físico, biológico e pré-existente e as diversas formas que o homem (espécie humana) se relaciona e produz sentido a partir desse mundo pré-estabelecido. Assim, as ideias que permearam (ou, ainda permeiam) a antropologia estão atadas a ideia de *cultura* como produções possíveis a partir desses meios (ambientes). Como exemplo, Malinowski (1970 [1941]) ao elaborar uma *teoria científica da cultura* estava (de modo geral) tentando traçar a ideia de que cultura são os diferentes modos como são *organizadas* as realizações das necessidades orgânicas.

No campo científico não é diferente, a “impressão” é de que as ciências humanas, de modo geral surgem como “complementos” das ciências naturais, reforçando a autoridade destas em serem as únicas capazes de explicar, de fato, como a natureza realmente funciona, como bem nos coloca Ingold:

The anthropological claim of perceptual relativism – that people from different cultural backgrounds perceive reality in different ways since they process the same data of experience in terms of alternative frameworks of belief or representational schemata – does not undermine but actually reinforces the claim of natural science to deliver an authoritative account of how nature really works<sup>41</sup> (INGOLD, 2000:15).

O conceito de natureza é também uma versão de *construção de um mundo* específico e não pode ser transposta à outras culturas enquanto um dado mas enquanto construção dentro de um quadro de referências próprios. E somente questionando a suposta singularidade desse mundo da natureza, problematizamos conseqüentemente a própria construção do conhecimento antropológico.

Primeiramente é interessante pontuar que utilizo a noção de cultura na linha proposta por Roy Wagner (2010[1975]). Cultura enquanto invenção (abrangendo seu elemento primordial que seria a criatividade). Aqui invenção se opõe a uma pretensa captura do real (objetividade absoluta) e propõe que a cultura antes de tudo é um constructo antropológico na relação que estabelece com os quais pretende “conhecer”, assim, o antropólogo inventa a cultura que, por sua vez, também é inventada.

A chave do entendimento aqui é a relação que se estabelece entre mundos. Nesse sentido o nexos entre culturas seria relacional (relatividade cultural), e o que se daria entre as culturas distintas estaria mais apropriadamente para um

41 “A alegação antropológica do relativismo perceptual - que pessoas de diferentes origens culturais percebem a realidade de formas diferentes, uma vez que processam os mesmos dados de experiência em termos de quadros alternativos de crenças ou esquemas de representações - não enfraquece, mas, na verdade reforça a reivindicação da ciência natural em fornecer uma peremptória de como a natureza realmente funciona” (tradução livre).

relacionamento, já que localiza melhor essa situação relacional, entre pontos de vista. Diferentemente do uso de termos como análise, exame, etc. que estariam ligados a perspectiva de uma objetividade absoluta, impossível para o antropólogo, que, inserido em sua própria cultura, só pode oferecer uma *objetividade relativa* (Ibid., 2010) ao conhecer o outro e nesse processo conhecer a si mesmo:

(...) ele próprio [antropólogo] se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse “conhecimento” e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. “Cultura” nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores) (Wagner, 2010: 30).

E é justamente nesse encontro que as “coisas” se desvelam, tanto a cultura do antropólogo que passa a ficar “visível” para o mesmo, como a cultura do outro e a noção de cultura que se estabelece desse contato, produzindo o conceito<sup>42</sup> “No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (Wagner, 2010[1975]).

Sobre o termo invenção, é interessante deixar claro que não se trata de defender uma antropologia da ficção, de algo falso, fantasioso, inventado do nada, como o termo invenção pode vir a ser interpretado. Mas invenção como metaforização, como *alegoria*. Afinal, o trabalho do antropólogo é justamente fazer essa tradução entre culturas, mas especificamente em tornar inteligível esse outro em termos que os possam fazer compreensíveis. Mas tampouco se trata de aplicar conceitos convencionados e “analisar” como “respondem” nesse ou naquele contexto etnográfico.

<sup>42</sup> Viveiros de Castro propõe que o confronto (entre pontos de vistas) deve produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. Nesse sentido a recusa em colocar a questão em termos de crença torna-se um ponto crucial da decisão antropológica (Viveiros de Castro, 2002: 131).

## CAPÍTULO II

Esse capítulo narra o que denomino enquanto “movimento de virada” na história Xokó, partindo da atuação da Igreja Católica na missão de São Pedro, sintetizada pelos relatos que remetem ao frei Doroteu de Loreto, dados pelos índios que na missão residiam, mostrando como essa relação se transforma, quase um século depois, com a atuação da Igreja Católica em sua vertente teologia da libertação. O capítulo se divide em quatro partes: 1) Das narrativas sobre frei Doroteu de Loreto, exemplificando um tipo de atuação da Igreja Católica; 2) Atuação política dos frades e o conflito em torno das imagens sacras Xokó; 3) Uma descrição de campo sobre a atuação do frei Enoque na comunidade hoje e 4) sobre as justificativas dos Xokó sobre as relações com parentes que se desdobram enquanto os Xokó-Guará.

## 1. A mágica do padre mestre: Frei Doroteu de Loretto

A data era nove de setembro, na ilha pairava um clima de fim de festa, pois mais cedo tinha ocorrido a anual comemoração pela retomada da terra. Transcorridos exatos trinta e seis anos do início da luta pela terra Xokó, o cenário agora era outro, as pessoas exibindo suas pinturas corporais perambulavam entre pequenos grupos de pessoas que se reuniam em frente às casas em animadas conversas. O cenário não destoava muito de qualquer outra noite na ilha, talvez pela música que tocava em uma ou outra casa e pela presença de pessoas de fora da ilha, parentes que moravam em outras localidades aproveitavam a ocasião para visitar a ilha. Nesse cenário a única exceção era a minha presença e a finalidade desta, retomar nas conversas as memórias e imagens do passado e suas conexões com o presente, com isso em mente me encaminhamos para o pátio central da ilha.

Buscava por Dona Prazeres, seu nome de batismo Maria dos Prazeres Rosa, residia em uma das casas mais animadas do pátio, na porta da casa estavam reunidos seus familiares, residentes na aldeia e de fora dela, que ao som de Amado Batista, conversando e brincando jocosamente uns com os outros. Dona Prazeres me levou para o interior da casa, que como quase todas as casas que adentrei eram bem modestas, sempre contendo alguns ornamentos indígenas na parede; como cocares, maracás e colares feitos a partir de sementes; assim como, imagens de diversos santos católicos espalhados pela casa.

Não era a primeira vez que estabelecia contato com Dona Prazeres, assim, início nossa conversa rememoramos o encontro anterior, na qual seu falecido marido, o ex-pajé Antônio Medeiros, também se encontrava presente. O qual ela relembra com uma saudosa tristeza e da vida difícil que teve ao seu lado, com seus dezoito filhos e mais dois, adotados. No decorrer da conversa relembramos também da sua tia, Maezinha<sup>43</sup>, a qual conhecia das referências que Clarice Novaes da Mota faz em seus trabalhos, tia paterna e sogra da entrevistada nos faz rememorar à época do Frei Doroteu e das histórias que permeavam o velho padre, ou padre mestre como os mais velhos a ele se referiam.

Ela vai lembrando do que contavam sobre frei Doroteu, de como ele gostava de ficar da janela do convento observando a comunidade e também de sua relação com as garças que ele criava relação que é narrada por José Cândido dos Santos, conhecido por Zé do Chalé<sup>44</sup>, em entrevista realizada pelo frei Enoque.

José: Ele vinha de *Bomsucesso*. Tinha ido fazer uma confissão e vinha descendo numa canoa pequena dessas de pescaria. Ele

43 Maria José Medeiros.

44 Famoso pelos seus trabalhos como artista esculpia figuras geométricas em madeira. Alguns dos seus trabalhos podem ser visto aqui: <http://www.galeriaestacao.com.br/artista/24#prettyPhoto>.

sentado naquela cadeira, àquelas cadeiras do outro tempo, recostado, chegou numa coroa, estava àquela porção de *garças*. Aí vai um diz: “Olha Padre Mestre, tanta *garça*!”.

Diz: - “É verdade, filho! Quer pegar uma?” – Diz: “não Padre Mestre, ela não deixa”. Diz: - “Deixa. Encoste a canoa!” Aí encostou a canoa, diz: “salte! Vá pegar a *garça*. Agora todas voam, vai ficar uma. *Cuidado* com os olhos, viu?”.

Aí, todas voaram, Ficou uma, pegou, Diz: - “bote aí”, na frente dele.

Quando chegou aqui botou a *garça* lá, vivia na janela do convento. Quando foi um dia vai passando um rebanho de *garças* e ela na janela olhando. Na quadra que ele vinha chegando. Diz: - “Olha, vai passando suas amiguinhas, né?”

“Tá com saudade quer gozar suas delicia com elas? “Pode ir embora”.

Ela bateu asa foi s’imbora. Estava presa com os poderes de Deus e as santas palavras dele. Era um padre beleza aquele padre. O retrato daquele padre ali<sup>45</sup>.

Retomo o trecho da entrevista acima para exemplificar o modo pelo qual frei Doroteu é representado no discurso local, temido pelo poder que os índios a ele atribuem, poder pelo qual era temido e admirado, poder pelo conseguiu acabar com os costumes indígenas. Para além das reprimendas que fazia aos costumes indígenas através de sermões, proibindo rituais indígenas tidos como pagãos, os relatos sobre o frei perpassam caminhos que o descrevem de maneira bastante ambígua, como no relato de Mãezinha que deu a Clarice da Mota em 1983, quando retornou a ilha de São Pedro com quase 100 anos de idade:

Frei Dorotheo tinha mágica como qualquer outro velho índio (...). Porque os padres tem sua mágica também. Eles sabem controlar as almas e as pessoas. Foi por conta dessa mágica que frei Dorotheo conseguiu destruir nosso ouricuri e nossos torés. Os meus velhos me contavam essa história pra mor de eu saber que era índia, mas a gente não podia contar nada pra mais ninguém, nem mesmo pros vizinhos, porque podiam matar a gente se a gente dissesse que era índio. Enquanto frei Dorotheo viveu nos não tinha o direito de fazer o ouricuri dos nossos avós, mas nossos avós se escondiam dentro da mata do segredo onde eles tinham os toré e os cantos em honra dos nossos troncos (MOTA, 2005: 175).

O poder mágico atribuído aos padres é corriqueiro na literatura sobre missões indígenas como expões Martinho de Nantes em seus escritos que datam do final do século XVI, que em visita a várias missões da região do baixo São Francisco, relata episódio no qual teria "causado a morte" de um homem ao censurá-lo por ter feito “rezas” em uma mulher. Tomado de terror ao ouvir o tom de advertência em uma língua que não compreendia, o homem acreditou estar sendo enfeitado pelo padre.

Esses pobres cegos imaginam que os padres e os religiosos são feiticeiros dos brancos: é assim que denominam aos portugueses e a todos os brancos em geral; mas estão persuadidos de que os que chamam feiticeiros dos brancos sabem muito mais do que

<sup>45</sup> Refere-se ao quadro pintado por Frei Juvenal, retratando frei Doroteu (ver figuras 8 e 9).

seus próprios feiticeiros; e é por essa razão que os temem extraordinariamente e tanto se persuadem desse erro, que é difícil convencê-los do contrário (MARTINHO DE NANTES, 1706, p. 5 e 6. Parte I).

É comum ouvirmos relatos entre os Xokó de que o último frei Capuchinho a coordenar a missão, Frei Doroteu de Loreto (o mesmo que possui seus restos mortais expostos dentro da igreja) foi o responsável pela perda dos costumes indígenas, como o *ouricuri*, que era proibido aos índios pelo frei, que dizia ser coisa do diabo.

## **2. “O sangue vai dar no meio da canela, mas daqui os santos não saem”: os santos enquanto estopim de luta**

Em Sergipe, frei Enoque juntamente com frei Argelino, frei Roberto e frei Juvenal trabalharam para transmitir as bases da doutrina da teologia da libertação, influenciados por Joseph Comblin<sup>46</sup>, seguiam uma vertente da teologia da libertação denominada teologia da enxada<sup>47</sup>, que tinha uma metodologia na qual a Igreja buscava um maior contato com o povo, inicialmente através da realização de questionários e entrevistas a fim de perceber e conhecer as maiores carências da população para criar um olhar evangelizador a partir da realidade local. Pautada por uma educação nas bases propostas por Paulo Freire, em que se busca educar a partir da realidade política, social, cultural e econômica de quem se educa. Atuaram entre as populações rurais e pobres das regiões mais castigadas do nordeste, os resultados foram diversos conflitos latifundiários<sup>48</sup> com elites locais, um deles é o conflito entre a família Brito e os “caboclos” da Caiçara:

(...) nem a diocese conhecia os Xokó, nem eles sabiam que eram Xocó. Havia na Caiçara um grupo de pessoas que eram chamadas de “os Caboco”. Eram 22 famílias, mais ou menos, meeiras, quer dizer, plantavam arroz, repartiam o arroz com os que se diziam os donos da terra. Com os Brito. Mais do que repartir, era três para um e com a obrigação do um que era deles, se eles quisessem vender que vendesse a eles (Brito). Então era um regime de total escravidão (Frei Enoque, nov. 2014).

No decorrer da relação que se estabelece com esse grupo de famílias, segundo frei Enoque, os conflitos começam a aparecer quando ele e outros franciscanos passam a frequentar a Caiçara por conta da celebração de São Pedro. Nessa comemoração era celebrada uma missa em baixo de uma tamarineira seguida de festa e danças, famosa na região. Mas o “despertar” dos

46 Foi professor no ITER no período de seminarista, onde entrou em 1968 (FRENCH, 2006).

47 Ver mais sobre teologia da enxada em Neto (2014).

48 “Resultou em desapropriações de grandes latifúndios como a Ilha de São Pedro dos Brito de Propriá, A Serigy em Pacatuba, a CODEVASP no Betume, a CHESF em Canindé com a barragem do Xingó, Barra da Onça de Antônio Leite, grande fazendeiro de Ribeirópolis, Ilha do Ouro que estava passando por uma contenda judicial entre os herdeiros. Saiu Pedras Grandes, Clemente e Flor da Serra” (SANTOS, 2014:50).



caboclos da caiçara, segundo frei Enoque, começa com um questionamento sobre o uso da igreja de São Pedro, que nesse período permanecia fechada, mas os frades insistiram para que a festa fosse celebrada na Igreja:

Todo o despertar e confusão começam quando a gente exige da parte deles (moradores da caiçara) celebrar [a festa de] São Pedro na igreja. A chave ficava com uma senhora chamada Toinha, que era muito fiel aos Brito e ela sabia que eles não queriam. Dizendo: “não, todo mundo celebra por aqui (caiçara)”. Mas foi celebrado na porta da igreja (Frei Enoque, nov. 2014).

Codominante a isso vai sendo realizado um trabalho mais pormenorizado por parte da Igreja, conversas e entrevistas retomavam questionamentos sobre o passado, sobre a missão e sobre frei Doroteu de Loretto, afinal era o retorno de figuras católicas atuando, ainda que de uma posição distinta da que atuou o último missionário capuchinho. Portanto, no desvelar desse passado não é a toa que “exigem” que a igreja de São Pedro seja reativada.

E aí se começou um *cascavilar* da história. Como era? Quem eram os mais velhos? E aí se descobriu uma história muito terrível. Que é a história que todo mundo sabe, a história de mortes, né? De medo. Muitos correram para a aldeia de Colégio. Foram acolhidos pelos Kariri e deram origem aos Xokó-Kariri<sup>49</sup>. A situação era uma escravidão, não só de venda de trabalho, mas era também porque eles não podiam cantar os cantos deles. [...] Então eles começavam a falar com saudade da imagem de Santa Luzia, do Espírito Santo, do tempo áureo, daquela era bonita. E aí disseram, foi à outra revelação, tinham guardado os santos que restavam e tinham trazido para a Caiçara e guardados na casa. O sino, o Senhor Morto, a Senhora das Dores porque eram imagens belíssimas que estavam para serem roubadas (frei Enoque, nov. 2014).

Sobre a origem da igreja de São Pedro, o pajé Raimundo me relatou que, em um tempo antigo, “na época dos missionários”, foi encontrada a imagem do São Pedrinho<sup>50</sup> no tronco de uma braúna, onde hoje se encontra a igreja; levaram o santo para a Caiçara, local em que seria erguida a igreja em seu nome; entretanto, quando amanhecia, a imagem do São Pedro voltava a aparecer no tronco da braúna, e esse evento tornava-se a repetir, até que, cansados da “teimosia” do santo, resolveram por construir a igreja no local que o santo indicara.

Sobre a igreja, foi-me relatado que por volta de 1976 existiam antigas peças sacras muito valiosas, tanto para os índios, quanto para os fazendeiros e religiosos, de diversas maneiras. Nesse mesmo período, as terras da ilha eram utilizadas como criatório de animais pelos Brito<sup>51</sup>, como mencionam os índios

49 Aqui frei Enoque inverte o etnônimo Kariri-Xocó para Xokó-Cariri.

50 Como eles se referem à imagem menor de São Pedro. Na ilha existem duas imagens, uma maior com cerca de 90 cm, que orna a igreja em local de destaque e outra pequena com uns 20 cm, que fica escondida na casa dos moradores e só é exposta em ocasiões específicas. Ver figura 15.

51 A família Brito foi a principal grileira das terras Xokó após a saída dos missionários Capuchinos no início do século XIX. A ocupação do terreno dos índios foi formalizada em 1887 quando um decreto oficial transferiu as terras da missão para a Câmara Municipal

sobre a ilha nesse período, “só tinha mato”. A igreja de São Pedro, mesmo bastante deteriorada, era utilizada pelos Xokó em diversas ocasiões, para a realização de novenas, ofícios e festejos em nome de alguns santos, como explica Gírleno:

Nessa época se rezavam muitas novenas, tinham muitos santos que o pessoal festejava: Senhora Santana, Nossa Senhora da Conceição, que era no mês de maio. Santo Antônio, no mês de junho. Vinha o São Pedro também, que era no mês de junho, e isso sempre se vinha. E quando não eram nesses períodos, dia de sábado ou domingo de manhã o pessoal vinha. Porque viviam trabalhando, não tinha como viver aqui, né? Aí vinham, cantavam o ofício de ano em ano tinha uma missa que vinham celebrar, e numa dessas vezes a gente vinha e faltava uma coisa, faltava uma imagem... Depois faltava outra imagem... (Entrevista realizada com Gírleno Clementino, na ilha de São Pedro, em setembro de 2015).

O sumiço desses objetos deixava os Xokó bastante incomodados, até porque eles alegavam que eram os próprios Brito os responsáveis pelos roubos. Quando os Xokó ficaram sabendo que os Brito planejavam retirar o sino da torre da igreja, cansados de verem essas coisas que eles consideravam importantes para eles serem surrupiadas, mesmo o território estando sob controle dos Brito e eles sob seu jugo - enquanto trabalhadores rurais meeiros - organizaram um grupo de homens e retiraram o sino, assim como todos os santos da igreja, e levaram para Caiçara, onde revezavam entre si, alternando as casas onde as imagens eram guardadas.

Desse mesmo período, foi-me relatado também o roubo da imagem de São Pedro<sup>52</sup>, que, tendo desaparecido da igreja, foi encontrado na cidade de Águas Pretas (PE). Para seu resgate, seguiu comitiva composta por Gírleno, Antônio de Dália (tio de Gírleno), João de Deus (um dos índios que cuidava das imagens) e Antônio Brito. Nessa empreitada, Gírleno segue munido com um pedaço do Santo, o dedo, que ele levava a fim de comprovar a posse do santo. O dedo representava o "afeto" e era também a “prova” de que aquele santo lhes pertencia, pois sua mãe guardara cuidadosamente o "dedinho" de São Pedro, como me contou Gírleno.

Roubos de santos não são situações moralmente bem vistas, tanto é que, com o roubo de São Pedro e a repercussão deste acontecimento, faz entrar em cena um novo personagem, o bispo da Diocese de Aracaju, Dom Luciano José Cabral Duarte, que segue para a ilha a fim de tirar os santos de lá e os levar para um museu. O que poderia ser a solução para o problema dos roubos, se transforma em novo conflito, pois os Xokó se negam a ceder as imagens ao bispo, alegando que elas lhes pertenciam e de lá não poderiam sair. Sobre esse

---

de Porto da Folha; o juiz local e a Câmara logo providenciaram o arrendamento das terras indígenas, poupando, contudo, a ilha de São Pedro, pouco fértil (Dantas e Dallari, 1980).

<sup>52</sup> Aqui se trata da imagem maior, ver figura 16.

episódio, as narrativas reproduzem o destaque na liderança de Paulino<sup>53</sup> frente à negociação com o bispo, na qual teria dito que “daqui as imagens não saem para canto nenhum. O sangue vai dar no meio da canela, mas daqui os santos não saem”<sup>54</sup>. A mobilização por parte da Igreja gera receio por parte dos Brito e dos Xokó, os primeiros receavam a repercussão do evento e a entrada de atores que rompessem com padrões de alianças com as elites locais e os segundo que as imagens pela qual tanto zelavam saíssem da ilha e não retornassem.

Os santos se transformam em um estopim que resulta na luta pela terra. Evento que desencadeia um ativamente de uma memória coletiva, através do contato com os frades franciscanos e o subsequente acionamento do bispo Dom José Brandão de Castro, que como expõe Arruti (2006) tinha passado por um processo de *conversão* pela “palavra do povo” após um conflito entre a Codevasf<sup>55</sup> e trabalhadores rurais do projeto betume. Em que “se viu confrontado com a situação e com a ‘palavra’ de famílias submetidas às arbitrariedades do processo de ‘modernização’ do rio São Francisco e, finalmente, ‘despertou para os verdadeiros problemas’ dos trabalhadores” (ARRUTI, 2006: 394-385).

Aqui é interessante pontuar os posicionamentos políticos dos atores em questão, Dom Luciano era aliado aos militares em pleno regime militar instaurado no país através de golpe militar de 1964. Dom José Brandão de Castro e frei Enoque estavam aliados aos segmentos da Igreja que promoviam resistência ao golpe, de modo que os santos, quando da entrada de Dom Luciano ganharam uma nova dimensão política.

Já tinha a articulação feita por Frei Enoque, que não deixasse essas imagens saírem, porque se não, elas nunca mais voltariam para cá. E o povo ainda com medo. Mas quando [Dom Luciano] chegou o povo todo se juntou. (Dom Luciano fala) “não, eu vim pegar porque vocês são uma casa de pecadores não podem estar com essas imagens”. Aí, Paulino disse: “Sim, mas eu não vejo nenhum problema dessas imagens estarem aqui! Se essas imagens são nossas, nós temos a nossa igreja e em breve nós vamos recuperá-la, então as imagens vão ficar aqui e nós não vamos deixar levar” (entrevista com Gírleno Clementino em setembro de 2015).

Os santos agora representavam tanto um elo com esse passado indígena (que remete a Missão de São Pedro) como também se torna uma posição e a consolidação de aliança com uma vertente da Igreja aliada a ideia de liberação dos pobres e de transformação social e um compromisso com a continuidade da luta, que começa a ganhar contornos de protagonismo como a “tomada de frente” feita por Paulino. Com isso os Xokó adentram em um longo processo de reivindicação territorial que finaliza em 1991, quando é homologada a última parte do território reivindicado.

<sup>53</sup> Paulo Acácio dos Santos.

<sup>54</sup> Entrevista com Dona Zezé em setembro de 2015.

<sup>55</sup> Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco.

### 3. Frei Enoque e a memória Xokó

Em novembro de 2015, depois de comparecer a ilha de São Pedro para o enterro de uma jovem indígena, que deixou a comunidade Xokó bastante abalada, frei Enoque resolveu retomar o contato com os Xokó que nos últimos anos já não era tão frequente a partir desse encontro planejou um evento marcado para o mês seguinte.

O evento era sobre a memória Xokó e tinha uma preocupação: Pensar como as gerações futuras pretendiam manter a continuidade do território. Como a geração mais nova vinha trabalhando a memória local a fim de que fosse conhecido o histórico de luta e sua devida valorização. Porque “jovens sem noção de pertença” como me teria dito em outra ocasião “era algo perigoso”.

As atividades que se seguiram nos dias subsequentes eram basicamente reuniões convocadas pelo frei onde se discutia ou se rememoravam acontecimento de modo que o primeiro encontro tratou-se de uma conversa com o cacique da aldeia de Porto Real do Colégio, Cícero de Aruanda, que a pedido do frei teria vindo ao encontro dos seus parentes.

Em um segundo momentos foram convocado os mais velhos e em seguida os jovens. Nesses espaços ele sempre direcionava o debate iniciando com questionamentos como: “Quem foi que animou o pessoal pra entrar (na ilha), vocês lembram?”. E a partir disso começavam a surgir nomes, histórias e até disputas em torno da memória local<sup>56</sup>.

Pela noite, eram exibidos gravações em vídeo feitas durante a retomada. Como as filmagens que mostram a entrada na Caiçara quando da sua desintração. Que o vídeo mostrava com muita festa e a celebração de uma missão final realizada em cima dos escombros da sede de fazenda de uma das últimas partes da TI desintrusadas. Nesses momentos era interessante ver a continuidade do papel que desenvolvia o frei em levantar questões e aconselhar a comunidade. De modo que parecia uma continuidade entre frei Enoque da década de 70 representado nas filmagens e frei Enoque em carne e osso que ali os falava. Lembro que em algum momento ele até brincou com o fato de ter que estar ali falando quase as mesmas coisas, tantos anos depois.

O evento foi finalizado com uma missa em que os Xokó foram convidados a apresentar o toré na igreja, onde finalizaram com um toré que homenageia a jurema os reafirma enquanto donos da terra.

*Eu sou índio, eu sou guerreiro  
O dono da aldeia sou eu  
A jurema preta é pau-ferro  
A madeira que deus escolheu.*

<sup>56</sup> Vide um longo debate em torno do dia exato que teriam entrado na ilha, se teria sido no dia 8 ou 9 de setembro. Chegando por fim a conclusão de que alguns poucos tinham saído se encaminhado a ilhas no dia 08 e o restante no dia 09 de setembro, o qual ficou marcado como dia oficial da ocupação da ilha e início da *luta pela terra*.

O evento é finalizado com uma reunião com a comunidade para fazer um balanço de como teria sido o encontro e dar os futuros encaminhamentos, de modo que o frei saiu da ilha com o encaminhamento de retornar em janeiro do ano seguinte para realizarem uma caminhada com os mais jovens pelo território a fim de visitarem pontos importantes à memória local.

#### **4. Os Xokó e os Xokó-Guará: relações e diferenças**

A identidade é vista como produto entre diferentes componentes, entre os discursos políticos, culturais e das histórias particulares. Os significados produzidos por esses discursos dão sentido aquilo que somos e o que podemos nos tornar, desse modo “Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.” (Woodward: 1997:18). Identidade é também um conceito relacional, pois depende de algo externo para existir, ou seja, é marcada pela diferença, que envolve sistemas classificatórios de pares de oposição, tais como nós/eles, eu/outro, sagrado/profano.

As identidades são fabricadas por meio de marcação das diferenças. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença - a simbólica e a social - são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios (Woodward: 1997. p. 39-40).

Entretanto essa pretensa unidade presente em “nós” não é unificada, podendo haver contradições no seu interior que precisam ser negociadas, por exemplo, podem ocorrer divergências entre o nível coletivo e o nível pessoal.

Uma identidade frequentemente irá envolver reivindicações sobre quem participa e quem não participa de determinado grupo identitário. Assim como envolve versões essencialistas de um passado histórico ou de ordem natural de quem a compõem. i.e. a história reivindicada pelos *caboclos da caiçara* de um passado em comum enquanto comunidade indígena. A identidade é, portanto, marcada pela diferença e se estabelece no campo simbólico refletindo no campo social e material, desse modo a marcação simbólica é o meio pelo qual as práticas e as relações sociais ganham sentido, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É através da diferenciação social que as classificações da diferença são *vividas* nas relações sociais (Woodward: 1997).

Para exemplificar me utilizo de trechos de uma conversa que tive com Girleno Clementino, em que o questiono sobre o andamento do processo do grupo Xokó-Guará, grupo que atualmente reivindica reconhecimento perante a FUNAI e são considerados um grupo que deriva dos Xokó, por conta de relação de parentesco que remonta aos antigos moradores da Caiçara. Mas mesmo tendo



essa alegada relação de parentesco, os Xocó-Guará não são aceitos para viverem juntamente com os Xokó, partilhando o território da ilha de São Pedro.

A comunidade disse “Não, nós não queremos porque vocês tem uma mistura ainda maior do que a nossa”. Quer dizer, os costumes são os costumes lá, de lá das periferias de Aracaju, pessoas que estão envolvidas com muitas e muitas coisas e não tem o sangue de índio e tal, pra vim pra cá não dá, não dá certo! “Ah, mas a gente vai ter que ir pra lá!”. Ai teve um dia que foi uma revolução danada, que eles se organizaram pra vim, a gente se organizou pra não deixar, ai fomos intimados lá pela, pelo ministério público federal, eu fui um dos que fui pra dar depoimento e contei essa mesma história. (Entrevista realizada com Girleno Clementino, na ilha de São Pedro em setembro de 2015).

Girleno Clementino remete a uma noção de parentesco, no qual se reconhece o parentesco biológico, mas não se reconhece o parentesco social, que passa pela convivência, adequação a uma moralidade local específica e pela consciência histórica (SOUZA, 2011). A diferenciação social estabelecida entre os Xokó e os Xocó-Guará reflete essas diferenciações. Mesmo reconhecido os laços de parentescos ou um passado em comum, descendentes dos antigos moradores da Caiçara, o retorno deles ao território Xokó foi barrado, pois apesar de possuírem uma “justificativa” de pertencimento pelo parentesco, eles não eram considerados Xokó plenos (SOUZA, 2011), pois não tinham participado do processo de retomada, tampouco eram considerados aptos a viverem na mesma comunidade por conta dos seus hábitos da cidade que os Xokó por possuírem hábitos da cidade, não condizentes com o modo de vida da comunidade Xokó.

A identidade Xokó não se limita a participação na retomada, mas foi um momento pelo qual eles iniciaram essa “redescoberta” do passado enquanto parte de um processo de construção dessa identidade em outro momento, o que nos leva a pensar sobre aspectos *essencialistas* envolvidos na construção de uma identidade. Afinal, seria possível pensar em uma essência imutável compartilhada por aqueles que reivindicam determinada identidade? Esse é um grande dilema dos estudos sobre identidade, se por um lado as identidades são relacionais, fluidas e mutantes a reivindicação de uma identidade está sempre atrelada a argumentos biológicos, a reivindicação histórica de um passado em comum, ao parentesco, a língua, ao território, em suma, a justificativa de uma identidade vem atreladas a aspectos com pendor essencialista.

Se as identidades são demarcadas pela diferença, ela necessita desse outro para existir e para que as diferenças culturais permaneçam. A despeito do contato inter-étnico, as modificações ocorreriam por processos de mudança contínua e por aculturação, mas por complementariedade. Barth (1992), quando pensa os grupos étnicos e suas fronteiras, critica os modelos antropológicos que tendem a criar uma forma pré-concebida sobre gênese, função e estrutura de tais grupos. Essa noção antropológica que analisava os grupos étnicos enquanto unidades que dependiam de certo isolamento e de pouco contato para manter



suas distinções, não se sustenta, pois segue uma linha de raciocínio em que tais grupos fatalmente tenderiam a se dissolver. Barth pensava os grupos étnicos enquanto sistemas de fronteiras, mas paradoxalmente, caracterizados por uma ausência do fechamento dessas fronteiras. Porém como conceituar e descrever sistemas abertos e desordenados?

Os indivíduos são imaginados conceitualmente, distintos das relações que as unem: grupo, sociedade, etc. A sociedade, por sua vez, é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, seria as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alternando o caráter daquelas conexões e relações (Strathern, 2006: 40). Viveiros de Castro, por sua vez, vê a cultura como decorrente das relações sociais, que por sua vez estão sujeitas a variações de espaço e tempo. Se a cultura decorre dessas variações, ela também é variável, logo, a cultura é variação relacional. Sendo que o que varia não é o sujeito da relação, mas sua ideia mesma (o que conta como relação nesta e naquela cultura). Assim, “Não são as relações que variam, são as variações que relacionam” (Viveiros de Castro, 2002: 120).

## CAPÍTULO III

Este capítulo se divide em três partes: 1) pensar como os Xokó se situam na relação com outros grupos indígenas; 2) Traçar um panorama acerca das narrativas sobre o processo de reconstituição do ouricuri e 3) A utilização que remete a noção de “cultura” e “natureza” enquanto mobilizadora de um projeto político que auxilia em um modo específico de organização atual da comunidade Xokó.

## 1. Cantando toré dos outros

Aqui se pretende tratar sobre a relação dos Xokó com outros grupos indígenas, pensando os sinais diacríticos que são estabelecidos como ponto de diferenciação entre esses grupos. Por exemplo, como os Xokó se situavam nesse jogo de relações e como isso mostra o cenário propício para um discurso de “revalorização cultural” que dá base para pensarmos o processo de sucessão de chefia entre os Xokó e a escolha de um novo cacique em contexto ritual.

Quando estive na ilha de São Pedro, em novembro 2015, durante realização da missa de sétimo dia em memória de Érica<sup>57</sup>. Ao seu final, frei Enoque, que celebrava a missa, convidou os Xokó a executarem o toré dentro da igreja. O pedido foi cumprido, a princípio puxado por algumas lideranças e seguido pelos demais que se encontravam na igreja.

Atualmente esse ato de executar o toré dentro da igreja se tornou corriqueiro, principalmente em ocasiões especiais, mas tal execução antes do contato com outros grupos indígenas eram impraticáveis para aquelas pessoas tão devotas, que não ousariam profanar o espaço sagrado da igreja. Mota (2007) transcorre sobre um evento em que isso teria sido corrompido: Estando a ilha de São Pedro a sediar um encontro de Tribos Nordestinas em 1986, ao final do dia, durante as exibições de toré, um índio Fulni-ô, que liderava uma dessas apresentações, conduziu o ritual para dentro da igreja. Sem muita cerimônia - pois ele não tinha a mesma concepção que os Xokó tinham daquele espaço - adentra um local que para os Xokó era sagrado. Na verdade, como prossegue Mota (2007), os Xokó nesse momento estavam recebendo uma lição de como utilizar o toré, enquanto um ato político, reivindicando aquele espaço simbólico, borrando as fronteiras que separavam o sagrado (católico) do profano (toré) no imaginário Xokó.

De fato, comparando a narrativa de Mota e o que se observa na atualidade, percebe-se que muitas mudanças ocorreram na comunidade com relação aos rituais de origem indígena. Pois nas conversas, principalmente com os mais jovens, era corriqueiro ouvi-los dizer que se tivesse que optar entre o catolicismo e o ouricuri, ficaria com o segundo. Eles adoravam trazer esse exemplo à tona, mostrando como colocavam o sistema indígena acima do católico, reforçando para os outros sua alteridade. “Posso ficar sem a [igreja] católica, mas não vivo mais sem meu ouricuri” repetiam com orgulho.

Heleno Bezerra Lima, que entrevistei em algumas ocasiões, foi um dos que mais veementemente criticavam a presença da Igreja Católica no local, que para ele, atualmente era uma presença sem sentido e uma afronta, por conta do processo de conversão compulsório, pelo qual teriam passado os índios Xokó. Ele foi cacique da comunidade no ano 2000, no período em que ocorriam as

57 Jovem Xokó que tinha falecido no final de novembro daquele ano.

comemorações dos ‘500 anos do descobrimento do Brasil’ e sobre a comemoração desta data ele menciona o desconforto que teria passado juntamente com outros Xokó<sup>58</sup>, em uma viagem a Porto Seguro com relação aos “parentes” de outras aldeias, que com eles dividiam o trajeto.

Antes de a gente fundar nosso ouricuri... Antes de a gente retomar nosso ouricuri, a gente só cantava o toré dos outros povos (...). Quando fui pra Porto Seguro sofri muito porque foi toré daqui até lá... Do nordeste foram três mil índios. E no grupo que eu estava, eles cantando o toré, aí [diziam]: “agora o toré dos Xokó”. A gente não tinha e nem fazia. Porque uma coisa é, você só faz se tiver o ouricuri. Nossos parentes indígenas não nos engoliam como indígena porque a gente não tinha ouricuri. Pra eles índio é aquele que frequenta o ouricuri, mesmo ele morando na aldeia, ele não frequentando, ele não é índio. Eu brigava, mas no tempo de hoje sei que é também. Pra ser Xokó tem que frequentar o ouricuri (entrevista com Heleno, em março de 2012).

O termo “parente”, utilizado por Heleno, não se refere ao parentesco consanguíneo, mas trata-se de um termo largamente utilizado para referir-se a outros indígenas, em um sentido que remete a uma mesma origem pré-colombiana, criando uma noção de unidade em torno da categoria índio.

Essa noção de unidade entre diferentes grupos indígenas se intensificam a partir da década de 1970 ao se iniciarem as articulações em torno de um movimento indígena a nível nacional, que vem a ocorrer com a criação da UNI e UNIND, na década de 1980. Dois movimentos que tinham o intuito de representar sintetizar tal representatividade<sup>59</sup>. Na região Nordeste, uma unidade política nesse sentido se consolida posteriormente com a oficialização da APOINME<sup>60</sup> em 1995, esta estrutura organizacional política teve sua primeira assembleia na ilha de São Pedro, como pontua Matos (1997). Em outubro de 1979, esta teria sido a primeira assembleia organizada pelo CIMI realizada na região nordeste com um intuito de fortalecer o processo de reconquista territorial Xokó, auxiliando a fortalecer as redes e troca de experiência entre os grupos indígenas. Alguns que até então não tinham conhecimento um do outro. Como sintetiza Gírleno Clementino em entrevista concedida a Kelly Oliveira:

A gente não conhecia ninguém, os índios, ninguém sabia quem era... A gente sabia que tinha uns índios em Alagoas, mas não tinha contato, até porque a gente não era reconhecido como tal e ninguém nos procurava, né? Mas aí quando surge essa retomada [Ilha de São Pedro], os índios começaram a se interessar, a começar a saber, e foi marcado um encontro pra lá, um encontro de índios nacionalmente<sup>41</sup>. Vieram índios do Sul, do Norte e os índios daqui, da região mais próxima. Não vieram de todo Nordeste, eles não foram né?, mas os índios de Alagoas tiveram

58 Ele foi acompanhado do pajé Raimundo, Lindomar, Temar e Daminhão.

59 Ver Matos (1997)

60 “A APOINME tem sede em Olinda (PE) e desde o início da década de 1990 vem trabalhando para se legitimar como articuladora e representante dos grupos étnicos na região Nordeste (à exceção do Maranhão), mais os estados de Minas Gerais e Espírito Santo.” (OLIVEIRA, 2010:18).

por lá, quase todos, e assim, foi uma coisa muito bonita, e a gente ficou conhecido. A partir daí ficou tendo.. pegamos endereço de todo mundo, e todo mundo pegou endereço da gente, e aí começamos a entrar em contato... começamos a frequentar a administração da Funai em Maceió, porque aí também a gente ia se encontrando com outros índios, com outras lideranças, que sempre estavam lá resolvendo problemas, e a gente foi, até que se envolveu diretamente. E o processo de luta que foi acontecendo em cada povo, por exemplo, em Palmeira dos Índios, a gente se envolveu com a luta, aí ficou mais conhecido. Quando foi na nossa luta o povo de Palmeira dos índios se envolveu com a gente, foi também pra lá. Aí apareceram tudo, o CIMI, a ANAI, Comissão Pró- Índio, foram aparecendo pra ajudar a esclarecer, até porque a gente não sabia muito nada sobre, né? E aí a gente começou a ter essa relação...(Girleño Clementino Xokó – liderança Xokó - SE. Entrevista realizada em 2005, durante Assembleia geral da APOINME na Baía da Traição – PB)  
(OLIVEIRA, 2010: 122)

Segundo a autora essa assembleia contou com uma significativa participação de outros povos, do nordeste e de fora dele, como os Truká, Guarani, Tupinikim, Maxakali, Pataxó, os Kaimbé, Kayowá, Guarani, Tapirapé, Kayabí, Xavante, Bakairí, Irantxe, Rikbaktsa e ambikuara e a participação dos Xavantes, esses sempre citados pelos Xokó quando se referem aos grupos indígenas que estavam presentes nessa assembleia (ver figura 09, p. 94) talvez pela larga experiência dos Xavantes nesse tipo de encontro, como pontua Oliveira (2010:116).

Assim a reivindicação territorial emerge em meio a esse processo político, diferente de outros grupos indígenas do nordeste que iniciam seu processo de reivindicação buscando primeiramente ajuda de outros grupos para “levantar” a aldeia, entre os Xokó surge em um âmbito mais político do que ritual. O que posteriormente se modifica com a busca de ajuda dos Kariri-Xocó para “retomar” o ouricuri. Obviamente que nos encontros e assembleias com outros grupos indígenas, ocorriam a execução do toré, mas em um contexto diverso da execução do ouricuri, por exemplo. Assim, as relações antes da instituição do ouricuri entre os Xokó são permeadas por esse desconforto e surpresas, mencionado por Heleno e narrado por Mota, no exemplo que me utilizei anteriormente. O que os leva a buscar o retorno da prática ritual, em caráter regular e obrigatório (ouricuri). Tal qual ocorreu com os Kiriri de Mirandela que buscaram apoio dos Tuxá para reaprender o toré, transformando o campo religioso no grupo e instrumentalizando a luta contra estereótipos extras locais, como pontua Reesink (1995).

## 2. O ouricuri dos Xokó

Traçado esse breve panorama, prossigo nas narrativas sobre o processo de reconstituição do ouricuri a fim de mostrar como este ajudou a delinear um terreno propício para a organização atual da comunidade, e que este processo se dá principalmente com a ajuda dos Kariri-Xocó. A princípio, a fim de reestruturar esse ritual, os Xokó teriam começado praticando-o dentro da ilha, realizavam o ritual em um campo de futebol onde atualmente está localizada a escola Dom José Brandão de Castro, posteriormente mudaram para a Serra do Surubim e depois seguindo para outro local, mais isolado, propiciando a completa execução do ouricuri enquanto um ritual secreto.

Como observado em conversa com algumas pessoas da comunidade. Por exemplo, em entrevista com Girleno Clementino<sup>61</sup> sobre o assunto, ele menciona que teria sido um dos que fora buscar ajuda, tendo ido aos Kariri-Xocó ter com o pajé Júlio Suíra uma consulta sobre como deveriam proceder para “recuperação” do ritual.

(...) a gente estava caminhando pra ele (ritual), a gente já estava indo pra um local. A gente começou a fazer essa espiritualidade mais profunda aqui mesmo na comunidade, né? Nos dias que a gente achava que devia ser. Saía um grupo e a coisa ia fluindo, fluindo... Aí a gente (na verdade) eu, eu dei a dica, por que eu fiz uma visita, uma consulta ao pajé mais velho lá de Colégio (Júlio Suíra). Aí, tive uma conversa com ele lá e tal:

- Olhe seu Júlio, está acontecendo assim, assim e assim<sup>62</sup>. Mas a gente está precisando (do ritual).

- Mas onde vocês tão se reunindo?

- Na comunidade.

- Não dá, por que na comunidade tem muita gente que não é índio, aí isso atrapalha muitas vezes, vocês tem que procurar um local que só vá realmente os índios e lá se vocês continuarem da forma que vocês estão, vocês vão ver o que vai acontecer...

E assim a gente fez, quando eu cheguei, conversei com aquelas pessoas mais velhas e que estavam mais dedicadas e disse “olhe a gente precisa procurar um (outro) local”, e todo mundo concordou, quando eu expliquei a situação, disseram “é mesmo, não dá”. (...) Ele (Júlio Suíra) disse: “eu não conheço a mata, mas os meus antepassados sempre me disseram que um dos locais mais positivos que tem lá é na serra do Surubim. Existe isso lá? Eu disse: existe. (O pajé prossegue) “Meus antepassados, eles falaram muito no morro do Surubim”. Aí eu lembrei que lá no morro do Surubim tinha um local, que o pessoal dizia que era um terreiro, que nascia a vegetação ao redor e no meio não tinha, só nascia mato – mato pasto – e depois secava. Eu digo “é ali!” E lá a gente saiu procurando e encontrou lá um localzinho, a gente não tinha casa, não tinha rancho, não tinha nada, mas a gente ia. Tinha uma penitência de ir no sábado, dormia lá. Começamos indo e voltando umas horas da noite. A gente ia pra lá, foi, foi, foi e a coisa ficando mais forte, até que um dia, no dia três de maio, aí a situação foi escancarada<sup>63</sup> (Entrevista realizada com Girleno Clementino, na ilha de São Pedro em setembro de 2015).

<sup>61</sup> Girleno Clementino foi cacique Xokó de 1989 até 1993.

<sup>62</sup> Referência aos conflitos internos na comunidade.

<sup>63</sup> Se refere a revelação do cacique Bá.



Ao dar as dicas do futuro local para o ritual Xokó, Seu Júlio está também explicitando a ordem do mesmo, ou o que ele traz subjacente à organização da comunidade. Ao mencionar que realizar o ouricuri na comunidade não dá porque tem pessoas ali que não eram índios ele reforça o caráter delimitador que o ouricuri teria, só vai quem é índio, só funciona assim, por isso tem segredo. Ali está sendo delimitado quem é e quem não é índio, dentro da própria comunidade aludindo as características do ouricuri que vão além de um complexo mágico-religioso, mas que se estendem a esferas políticas, que permeiam a organização social da comunidade. A alusão a um local específico que teria sido mencionado por antepassados evoca essa ligação histórica com o território e com os ancestrais. Dada a dica do pajé Kariri-Xocó, Girleno Clementino prontamente recorda do pedacinho no Surubim onde não nascia mato.

O toré e o ouricuri se tornam esferas importantes da vida social, espaços onde passam a ser definidos tudo de importante para o grupo, inclusive os processo de sucessão de lideranças. Tal qual entre os Kariri-Xocó, como pontua Mata:

Parece tornar-se irrefutável, através das entrevistas, que é o mesmo (o ouricuri) que dá sentido a problemas de terra, família, identidade, chefia... O Ouricuri, pela importância que revela ocupar entre os Kariri-Xocó, nos leva a crer que se caracteriza como o princípio organizador do cotidiano grupal. Ordena a estrutura da vida perceptível, vez que contém a ordenação do sagrado, do misterioso, do intangível, daquele reduto da vida indígena que a sociedade nacional não conseguiu dominar (MATA, 1989:181)

Assim como os Kariri-Xocó, os Xokó fazem uso da bebida da jurema no ritual do ouricuri. De acordo com Nascimento (1994) a jurema é utilizada por diversos grupo indígenas abrangendo vasta região e até hoje é conhecida e reverenciada como elemento central nos rituais indígenas. A jurema sintetiza o segredo dentro do ouricuri, definida por Bá da seguinte maneira:

A jurema é o mesmo que ser o sangue de Cristo. É tanto que ela é vermelha. Na igreja é colocado o vinho em memória do sangue, né? “Esse é meu cálice...”, né? Então a jurema é mais ou menos isso. Ela é uma bebida sagrada como qualquer outra de qualquer igreja. Primeiro que ela é feita da natureza, a gente machuca um pé de árvore pra fazer a bebida, então, tem que se valer a pena. Tem que pedir permissão a natureza pra tirar essa casca, porque a gente tá machucando uma vida. Então o sumo é da natureza e ela a gente engole como se fosse o sangue... o sangue da vida, o sangue da cura, o sangue da liberdade, o sangue da cultura, o sangue dos nossos antepassados (entrevista com Bá realizada em novembro de 2015).

Já entre os Kariri-Xocó em conversa com o pajé Suíra, este gosta de salientar que mesmo existindo inúmeras similaridades entre ambos os rituais, cada um possui suas especificidades, pois “cada comunidade tem seu regime, né? Tem seu modo de usar. Mas eu não conheço do ritual deles (Xokó) e nem eles

conhecem o meu. Somos amigos, somos irmãos, mas independentes dessa região”.

### 3. O cacique da “natureza” ou convergindo em torno da “cultura”

No discurso local as eleições ou modelo de representação “de branco” foram apontadas pelos Xokó<sup>64</sup>, como não se mostrando como uma alternativa viável para a comunidade, que permeada por conflitos decorrente das eleições, tornavam a comunidade factível a uma possível fragmentação, por conta das acirradas disputas eleitoral. De modo que o modelo de escolha através de eleições passa a não ser *suficientemente bom* para sanar os conflitos que surgiam. Nesse processo de modificação do modo de escolha da chefia Xokó, o ouricuri desenvolve papel fundamental, pois surge como o sistema que vem a “lhes fornece[r] um mapeamento simbólico que lhes garante, não só sua espiritualidade, como também sua organização grupal, parental e direito à terra e residência na reserva” (STORNI, 1996 *apud* CAMPOS, 2006:18).

Esse processo de ruptura se dá no ritual do ouricuri, de modo que a escolha desse novo cacique rompe com o padrão, até então vigente, de nomeação das lideranças através de eleições, modo pelo qual os Xokó elegiam seus caciques desde 1983, com a eleição de Daminhão<sup>65</sup> como o primeiro cacique Xokó. Com a “revelação” de Bá, não é que fizessem necessariamente uma recusa ao modelo democrático de representação política, mas este se mostrava insuficiente para lidar com os problemas e pressões (interna e externa) aos quais estavam sujeitados.

Problemas decorrentes dos casamentos entre índios e não índios, por exemplo, e a preocupação local em que a entrada de não indígenas pudesse ferir a autonomia deles enquanto grupo étnico; ou ainda das acusações de não serem índios de verdade, que sofriam por parte de outros grupos indígenas; a regulamentações sobre distribuição das áreas de roçado entre si, entre outros.

Quanto ao tempo de mandato, podemos observar que existe uma discrepância muito grande entre os caciques eleitos e o cacique Bá (ver tabela abaixo). Pontuo primeiramente que os mandatos dos primeiros caciques (eleitos) coincidem com o processo de disputa fundiária, que só é finalizado (desintrusão da fazenda Marias Prestas) no mandato de Jair, último cacique eleito. Assim, Bá enquanto cacique surge em um momento em que essas pressões externas já não

64 Apesar de trazer predominantemente falas de pessoas mais próximas a Bá, esse discurso do problemas decorrentes das eleições me foram apontados com todos aqueles com quem conversei. O que não quer dizer que a liderança de Bá fosse imaculada, mas não presenciei discursos que pedissem, por exemplo, um retorno do antigo modelo de sucessão.

65 Nesse contexto, a estratégia de escolha estava atrelada as necessidades do início da luta, de modo que um dos motivos de dele ter sido eleito como primeiro cacique era o fato de ser jovem (tinha 17 anos) e pouco visado dentro do movimento de luta pela terra.

existiam, mas outras demandas se sobressaíam. Até aqui já pontuamos alguns dos problemas que se desenvolviam com relação a outros grupos indígenas, i.e. o fato de nem sempre serem reconhecidos plenamente enquanto índios com relação a outros grupos indígenas, passando pelos conflitos com parentes consanguíneos, caso dos Xokó-Guará anteriormente mencionado. A liderança agora tem outros problemas a serem solucionados, e principalmente, manter a noção de unidade deles enquanto grupo.

Caciques Xokó	
Nome	Período do mandato
Daminhão	1983 – 1985
Apolônio	1985 – 1988
Paulão	1988 – 1989
Girleno Clementino	1989 – 1993
Apolônio	1994 – 1999
Daminhão	1999 – 2000
Heleno	2000 – 2001
Batista	2001 – 2002
Jair	2002 – 2003
Lucimário (Bá)	2003 - atual

*Tabela 2: Relação dos caciques Xokó e respectivo tempo de mandato.*

Para Firth (2011[1960]) a sucessão em seu sentido social é um processo de substituição, que necessariamente passa pelo reconhecimento público. Os critérios dessa sucessão variam conforme seu contexto, mas raramente ela é aberta a todos os membros de uma comunidade, possuindo critérios previamente estabelecidos socialmente de sucessão. Assim, a partir do quadro acima é interessante questionar como Bá se mantém como cacique até hoje? A hipótese aqui defendida é de que ele traz consigo um discurso de “revalorização cultural”, no sentido de um “retorno” as raízes Xokó, passando pelo uso de um discurso sobre “natureza” e “cultura”, corroborado pelos demais. Um bom exemplo é o trabalho de “resgate cultural” operacionalizado pela escola ao incentivar o “retorno” ao uso das ervas medicinais, assim como, as narrativas que permeiam o processo de revelação de Bá, em que a legitimação dele enquanto cacique “vem do alto” de uma esfera que ultrapassaria uma esfera do plano político, como era, dado até então.

Na narrativa de Bá sobre a revelação ele conta que na semana que antecedeu ao ouricuri do dia da sua “revelação”, ele vinha tendo sonhos com muitos torés e com diversos índios dançando ao seu redor, vinha, ao longo dos dias que antecederam esse evento, se sentindo diferente mas não sabia ao certo

do que se tratava, até seu comportamento mudara tendo reações inusitadas como a relatada abaixo:

Aí quando foi na quinta feira - ou foi numa sexta - eu sentado nessa calçada e meu pai me disse: “Pajé e Jair estão sentando o povo pra marcar o dia da eleição”. Lembro que, sem querer, eu disse assim pra ele: “Que eleição? Acabou eleição”. Agora não foi porque quis falar, surgiu uma força dentro de mim e disse isso pra ele (Bá, novembro de 2015).

De modo que na manhã do sábado, logo cedo, ele e mais dois amigos se dirigem ao local do ouricuri, que nesse período ainda era na serra do Surubim para abrirem o terreiro. Lá teriam começado a relatar suas histórias; os nomes de luta dos seus antepassados.

Quando eu cheguei de manhã que a gente começou a relatar essa história, teve uma cena muito especial entre nós três que veio do alto, através da natureza. E desse momento pra cá eu fui banhado.  
- E você pode falar como foi?  
- Eu estou contando dessa forma, não posso dizer como, mas fui banhado nesse momento com a cena que houve entre nós três e veio de cima. Fui banhado ali, fui vestido, ali eu renasci! Tanto eu como eles, naquele momento. Aí sabe o que aconteceu? A gente não desceu mais pra ilha, nós chamamos o povo de lá, sem vir aqui. Foi de uma jeito que o povo chegou lá antes de meio dia. Aí quem chegava lá, recebia a notícia: “Hoje tá forte!”. Quem olhava pra mim já me via diferente, com palavras bonitas, com poder de liderança mesmo. Era algo que estava ali me fortalecendo (entrevista com Bá em novembro de 2015).

Após a “revelação” os Xokó entram em processo de reordenação social, se fechando na aldeia, para acomodar as mudanças decorrentes do recente evento. Os dias que se seguem à revelação se torna um período de aprendizagem para os Xokó, pois muitos conflitos se intensificaram por conta das eleições que já estavam com chapas definidas, surgindo algumas reações contrárias a “escolha” do novo cacique. Para sanar as diferenças, em assembleias eles decidem passar os dez dias seguintes sem que ninguém pudesse sair ou entrar na aldeia, assim como são designados “mensageiros” com a função de reatar as relações rompidas por conta dos recentes acontecimentos.

Nesse período são narrados ocorrências de muitas “manifestações” de ordem espiritual que acometiam pessoas na comunidade, o que antes ocorria dentro do ritual do ouricuri, espaço ritualizado e propício ao controle de tais manifestações, mesmo que alegadamente no ouricuri esses acontecimentos ainda se encontrassem em processo de “aprendizagem”. Nesses dez dias essas “manifestações” teriam se intensificado e passaram a se estender de forma descontrolada pela comunidade, podendo ser de ordem negativa ou positiva.

Como disse a gente vivia com a cultura morta, certo? Devido a gente não poder viver praticando desde criança, com medo do que podia acontecer com a gente. A cultura estava aí mas ninguém estava praticando. A partir desse momento que começamos a praticar as coisas foram acontecendo coisas muito forte no nosso

meio. E a gente tentando descobrir se estava sendo preparado pra gente e não conseguia, ninguém tinha experiência... Chegamos até a ir atrás de outros índios em outras aldeias pra tentar passar pra gente alguma coisa do que estava se passando. Muita gente com medo até do que se acontecia no nosso meio, com as forças espirituais que aconteciam (Elenício Bezerra Lima, novembro de 2015)

Essas “forças espirituais” que estavam fortalecidas, por conta do próprio momento de fortalecimento do ouricuri e da cultura. Tais forças eram classificadas como negativas ou positivas, o que caracterizou esse período como de “muito aprendizado”, que consistiu em conseguir distinguir entre esses polos e desse modo ter mais controle sobre tais situações. Que foi feito por aqueles que eram mais “entendidos” e que tinham “naturalmente” mais destaque dentro do ouricuri.

A gente acredita que é a força dos nossos indígenas pra trás, os indígenas que viveram aqui e que se manifestam através de pessoas, do espírito santo, pra nos orientar sobre como se deve realmente seguir o caminho da nossa cultura. O espírito santo indígena que se manifesta. (...) O espírito santo da forma indígena, que se manifesta no nosso meio e nos orienta a seguir no rumo da nossa cultura. A gente acredita que seja isso. No início a gente tinha muita dificuldade em saber o que era do bem e o que era do mal. (...) Quando alguém se manifesta pra falar alguma coisa. Hoje algumas pessoas já sentem se é uma coisa boa ou se é uma coisa mais negativa. (Elenício, novembro de 2015)

De modo que passam a ser categorizadas em um quadro de referência com atribuições a um tempo imemorial. Essas forças (positivas) eram creditadas aos antepassados ou ao *espírito santo indígena*, enquanto as negativas ao “demônio”, e estas deveriam ser combatidas, através do confronto. Mas para isso deveriam ter “força” para saber distinguir o que era um e o que era o outro. Dentro desses dez dias houve uma negação exacerbada ao que seria considerado de branco, de modo que principalmente sobre os jovens é dito que só queriam dançar toré e estar em contato com a mata. Inclusive a educação formal escolar foi relegada nesse período por ser considerada coisa de branco.

Revelado o cacique, a cultura ganha novos contornos. Um bom exemplo disso pode ser visto pela escultura do índio que se encontra em frente à igreja (ver figuras 5 e 6, p. 94 e 95). Estátua emblemática, que celebra a vitória da “cultura” sobre a expropriação fundiária, pois é o território que garante a perpetuação da cultura Xokó. A escultura celebra também as chefias Xokó, de um lado podemos ver a marcação temporal sobre a revelação de Bá: “03.05.2003 revelação do cacique Bá” e do outro uma alusão ao pajé Raimundo como “primeiro pajé da tribo Xokó”. No sentido da produção de artesanato, por exemplo, começam a ser feitos nossos cocares de forma diferente. Como afirma Elenício “Que antes a gente fazia um cocal era com faixas de papelão, botava umas penas, era o nosso cocar”. A partir daquele momento parece haver uma “evolução” nesse sentido, inclusive é quando eles começam a produzir seus próprios torés.

Naquela época de 78 e 79, acho que ele [bá] não tinha nem nascido ainda. Se tivesse nascido, era pequenininho ainda. Aí foi crescendo, crescendo... Depois é que nós reunimos. Foi passado alguns caciques, ele foi chegando também, tomando conhecimento das coisas, né? Do movimento, do que somos. Aí ele “topa isso?” “Topo”. Foi lá no mato aí... Houve uma época que era através de política, mas deixa a política de lado. A política não estava interessando isso. Política lá dos brancos, né? Política partidária, né? E nós não somos políticos... Somos políticos, porque estamos no meio da política, né? **Mas que é uma política que é muito além do que a gente tá vendo por aí, né?** Tem que ser uma política séria, uma política das palavras que amarrem aonde a gente quer amarrar e é o certo, né? A gente tá fazendo. Até agora tá, o povo tá aplaudindo é porque é alguma coisa, né? (Entrevista com o pajé Raimundo em novembro de 2015)

A revelação configura-se como uma alternativa criativa a resolução dos conflitos internos, transposto a legitimidade de tal “escolha” para esferas que transpõem o plano material, sendo mais difíceis de serem contestadas. Pois a “escolha” vindo de cima as reações contrárias só podem se dar no mesmo plano.

Assim Bá passa a ser tido pela comunidade como aquele que vem “salvá-los” de um possível processo de “perda” dessas características que os distingue dos demais regionais, perda da “verdadeira cultura”. Desse modo a *revelação* do cacique é apontada pelos Xokó como um evento de extrema importância para a manutenção da unidade do grupo.

Eu costumo dizer que foi a salvação da comunidade, dizer não, eu acredito nisso! Tenho certeza que foi, porque se não houvesse esse acontecimento (revelação) a comunidade hoje seria uma comunidade qualquer com todas as liberdades que qualquer outra tem. Talvez a gente não tivesse nesse orgulho e nessa vontade de assumir que é índio (Yatan Apolônio, em novembro de 2015).

Retomando a noção de cultura em Roy Wagner, apresentada anteriormente, percebe-se que a cultura enquanto processo inventivo está presente justamente nesses discursos metafóricos que aludem à aspectos da “natureza” e da “cultura”. Bá, quando questionado sobre o papel da educação em seu sentido cultural, remete a uma metáfora botânica, e a noção de enraizamento, que é justamente pensar em um retorno às origens buscando aí um sentido de fortalecimento: “Eles [crianças] crescem leve, sem peso cultural, como uma *garoba*<sup>66</sup>, qualquer vento cai. Não cresce como um *juazeiro*<sup>67</sup>, forte e enraizado”. Assim, sintetiza o peso que a cultura teria no processo de sociabilidade das crianças e sua adequação a um modo específico de vivência entre os Xokó.

66 Se refere a *Prosopis juliflora* ou algarobeira, planta originária dos desertos peruanos que tão bem se adaptou ao nordeste brasileiro, sendo considerada agressiva em alguns lugares.

67 Nomenclatura botânica *Ziziphus joazeiro*, trata-se de uma planta nativa e emblemática da região nordeste.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No primeiro capítulo*, tentei contextualizar como estão organizados os Xokó hoje. Começando por sua disposição populacional pelo território, que se dá principalmente na ilha de São Pedro, em detrimento da TI Caiçara, onde se localizam os roçados, espaço ritual e outras áreas caracterizadas como área de preservação ambiental. Não se trata de uma comunidade populosa, mas que já apresenta um índice significativo de emigração, principalmente entre a população jovem. A escola apresenta um papel expressivo de mobilização dentro da comunidade em um viés de “revalorização cultural”, conectado com o modelo de organização política que representado, principalmente pelo cacique Bá, levanta a bandeira da “cultura” enquanto linguagem mobilizadora.

Além das lideranças dispostas entre o cacique e o pajé, os Xokó possuem a constituição de conselhos locais: o conselho de saúde, o conselho do ouricuri e o conselho tribal. Que atuam em um sentido de fiscalizações e tomada de decisões em suas respectivas áreas de atuação, o primeiro fiscalizando a atuação da FUNASA na comunidade. O segundo, sobre a organização e participação no ritual do ouricuri e o terceiro, auxiliando o cacique na tomada de decisões mais gerais que afetam a comunidade.

A partir dessa contextualização parto para um apanhado histórico remetendo ao processo de colonização da região que hoje corresponde ao Estado de Sergipe, a fim de demonstrar como o mesmo teve desde o início um caráter essencialmente militar, com um intuito de capturar índios para uso enquanto mão de obra, do que o de estabelecer um projeto definitivo de colonização. O que vem a ocorrer no final do século XVI, evidenciando o papel que os aldeamentos desenvolvem no jogo da colonização, que se consolidam como “solução” ao “problema” que a presença indígena representava ao desenvolvimento do empreendimento colonial.

A missão de São Pedro, uma das mais duradouras da região do São Francisco, tendo ainda sobrevivido alguns anos após a execução da Lei de Terras, tem seu fim decretado com a morte do frei Doroteu de Loretto, último capuchinho a coordenar a missão. Pois os missionários se opunham à usurpação das terras, que dispersava as populações das missões. Com sua morte tem-se início um processo de dispersão dos antigos aldeados, principalmente pela pressão imposta pelos regionais que passam a disputar a utilização do território e a coibir costumes indígenas, pois os aforamentos das terras da Missão estavam atrelados a uma falsa inexistência de índios.

Com a dispersão, uma parte significativa da população se une aos índios de Porto Real do Colégio em Alagoas, formando o grupo Kariri-Xocó. Desse mesmo período vemos a instituição das viagens em direção ao centro do governo, com o objetivo de reivindicar a posse do território. Estas viagens, mesmo sem obter significativo sucesso, se configuram como o início do que se conforma

posteriormente com a forma de organização do próprio grupo, tendo nas lideranças que se estabelecem nessas viagens, o papel da mediação para com os poderes públicos.

*No segundo capítulo*, tento demonstrar um “movimento de virada” dentro da história Xokó, que tem na relação com a Igreja sua síntese. Pensando a relação dos índios com a Igreja no período da Missão, quando esta era comandada pelo frei Doroteu de Loretto, este visto como “homem santo”, poder pelo qual ele consegue transpor a ordem da natureza e com isso tanto interceder positivamente em favor dos índios, quanto utilizar esse poder para acabar com os costumes indígenas. Frei Doroteu aqui sintetiza a ambiguidade da Igreja com relação as populações indígenas, pois se por um lado garantia a sobrevivência dos índios dentro do aldeamento, por outro, era o responsável pela proibição de seus costumes, domesticando e civilizando esse contingente populacional.

Um século depois, temos a atuação da Igreja vertente teologia da libertação, que passa a atuar na região do semiárido sergipano a partir da década de 1970. A ação desse grupo de missionários que vinham de uma formação realizada no ITER de Pernambuco, rompe com um modelo corrente de atuação da Igreja católica na região, que frequentemente se encontrava aliada as elites locais, como também surge a partir de mudanças no seio da Igreja católica que ganha força com a convenção em Medellín na década de 1960, reflexo das mudanças por quais passava a Igreja e o cenário nacional brasileiro da década de 60 para 70, que tinha como sentido geral uma ideia de libertação dos pobres.

Entre os Xokó, frei Enoque se destaca pelo seu papel de mediação no processo de luta pela terra, que se inicia simbolicamente pelo esbulho que vinha sendo feito das imagens sacras da Igreja de São Pedro, pela família Brito que dominava politicamente a região. O conflito em torno dos santo demarca o surgimento dos personagens desse jogo de disputas: o primeiro, a Igreja, ou nesse caso, as Igrejas em suas duas vertente, uma com um viés de libertação e a outra atrelada ao regime militar; o segundo, uma poderosa família latifundiária da região e por último os caboclos da Caiçara. Dos atores em jogo, se desencadeia um processo de rupturas dos caboclos com relação ao subjugo dos Britos firmado na aliança com a Igreja, vertente teologia da libertação. Assim, percebemos uma continuada atuação da Igreja Católica (mesmo que com propostas de atuação diversas) na região. E como percebido, ao participar do evento organizado pelo frei Enoque, uma atuação continuada até a atualidade, que não encontra entraves na organização social Xokó. Por fim, trato sobre as noções locais de pertencimento que remetem a uma adequação a moralidades locais específicas, pautadas pelos graus de consciência história estabelecida entre os Xokó e os Xocó-Guará.

*No terceiro capítulo* parto da problemática que se estabelece entre a relação dos Xokó com relação a outros grupos, e como a partir desses contatos vão incorporando mudanças na sua organização social. Culminando com a

recuperação do ritual do ouricuri, auxiliados pelos Kariri-Xokó. O ouricuri traz subjacente um sistema que permite aos Xokó trabalharem em cima da noção de contiguidade natureza-cultura, dando base para amparar os discursos sobre “revalorização cultural”.

Entre os Xokó temos na base da sua configuração a questão territorial, que encontra abertura no final década de 1970 para uma mobilização em torno da reconstituição do território colonial, com o qual compartilha memórias que remetem a época da extinção da missão da ilha de São Pedro. Mobilização que se dá através da religião (terreno propício de um catolicismo popular existente), mediada principalmente pela relação que se estabelece entre os Xokó e Igreja Católica (Diocese de Propriá).

Religião e política se alinhavam tecendo um terreno para o que a se constituir enquanto comunidade Xokó. Está que adentrando algumas redes de organizações políticas dos índios do Nordeste, passa a buscar no ritual, o qual o catolicismo popular abriga, dando sentido cosmológico, um terreno onde possa se desenvolver sem grandes rompimentos. A busca pelo fortalecimento da cultura que se desenvolve em viés de aprofundamento da linguagem ritual, dando base para esse terreno propício, transpondo a política para um plano ritualizado, em que se encontra o cacique Bá e sua “chefia” que dura treze anos.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A.W.B; MARIN, R.A. (Cord.) Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Indígenas Xokó. Manaus: **Projeto Nova Cartografia Social Amazônica** / UEA Edições, 2011.
- \_\_\_\_\_, E.A. (org.). **Povo Xokó: história de luta e resistência.** – Curitiba: Adescrym. Gráfica, 2012.
- ANDRADE, Ugo Maia. 2008. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco.** São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- ARRUTI, José Maurício. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** / João Pacheco de Oliveira (org.) / Rio de Janeiro: Contra Capa, 229-278.
- \_\_\_\_\_, José Maurício. **Agenciamentos políticos da 'mistura':** identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó. Estudos Afro-Asiáticos (UCAM. Impresso), Rio de Janeiro, v. 23, n.02, p. 211-395, 2001.
- \_\_\_\_\_, José Maurício. A produção da alteridade: O toré e as conversões missionárias e indígenas. In **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** Paula Montero (org.). São Paulo: Globo, 2006.
- \_\_\_\_\_, José Maurício. Da memória cabocla à História Indígena: conflito, mediação e reconhecimento (Xocó, Porto da Folha/SE) in Soihet, Almeida, Azevedo e Contijo (orgs.). **Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia.** Civilização Brasileira, pp. 249-270. 2009.
- \_\_\_\_\_, José Maurício. **O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararú.** Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN-UFRJ. 1996.
- BARRETO, Hélia Maria de Paula. **Produção cerâmica Xokó: a retomada de uma identidade.** São Cristóvão, SE: Editora UFS, Aracaju, SE: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.
- BECKER, Michele Amorim; SANTOS, Antônio Carlos dos. **Opinião pública e comunicação dos riscos socioambientais da transposição do Rio São Francisco em comunidades tradicionais de Sergipe.** São Cristóvão, SE, 2016. 277 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2016.
- BEZERRA, Felte. **Etnias Sergipanas.** Aracaju: J. Andrade, 1984.
- CALDEIRA, Guilherme do N. **Produção da Identidade Coletiva: o caso dos índios Xocó de Porto da Folha – SE.** São Cristóvão: NPGPCS – UFS, Dissertação de Mestrado em Sociologia, 2003.
- CAMPOS, Carla Siqueira. **Por uma antropologia ecológica dos Fulni-ô de Águas Belas.** Dissertação (Mestrado) - UFPE. Recife: 2006.
- CAMPOS, M. E. K.L. **D. Pedro II na margem direita do São Francisco.** Revista História. Ano 3, vol. 1, núm. 1. 337-360. 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil**: Histórias, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, M. R. G.. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: Maria Rosário de Carvalho, Edwin Reesink e Julie Cavignac. (Org.). **Negros no mundo dos Índios**: imagens, reflexos e alteridades. 1 ed. Natal: EDUFRN, 2011, v. 1, p. 337-358.

DANTAS, B. G; DALLARI, D. A. **Terra dos índios Xocó**: estudos e documentos. – São Paulo: Comissão Pró-Índio, Editora Parma, 1980.

DANTAS, B. G. **Os índios em Sergipe**. In: DINIZ, D. M. (org). Textos para a história de Sergipe. Aracaju: UFS/BANESE, 1991.

\_\_\_\_\_, Beatriz Góis. **A missão indígena do Geru**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Nº 28, 1979-1982.

FIGUEIREDO, A. **Os enforcado**: o índio em Sergipe. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1981.

FIRTH, R. **Sucessão à Chefia em Tikopia**. Serie Tradução, Brasília, 2011. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2004.pdf>>.

FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. Petrópolis, Vozes, Governo do Estado de FRENCH. Jan Hoffman. **A tale of two priests**: Three decades of liberation theology in the Brazilian northeast. Kellogg Institute: The Helen Kellogg Institute for International Studies. Working Paper #328. October, 2006. PDF.

GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti, **Capuchinhos Bretões no Estado do Brasil**: estratégias políticas e missionárias (1642-1702). São Paulo, 2009. 119 p. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2009.

GALLOIS, Dominique. 1985. **O pajé waiãpi e seus espelhos**. Revista de Antropologia, vol. 27/28, pp. 179-176.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Paula Montero (org.). São Paulo: Globo, 2006.

GOLDMAN, Marcio. **O fim da antropologia**. Novos estudos. - CEBRAP, São Paulo. 2011. n. 89. p.195-211.

GRÜNEALD, Rodrigo A. As múltiplas incertezas do Toré. In: Rodrigo de A Grüneald. (org.). **Toré**: regime encantado do índio do nordeste. Recife: FUNDAJ/Editora Massanagana. 2005.

\_\_\_\_\_, Rodrigo A. **Cultura Indígena no Nordeste em Panorama**. Ariús, revista de ciências humanas e artes. V. 14. N. ½. Jan./dez., 2008.

INGOLD, Tim. **Culture, nature, environment**: steps to an ecology of life in The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. London & New York: Routledge. 2000.

LANGDON, E. Jean Matteson (org.). **Xamanismo no Brasil**: Novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996.

MATA, Vera L. Calheiros. **A semente da Terra**: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1989.

MATOS, M. H. O. **O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação. Universidade de Brasília, 1997.

MELATTI, Delvair M. 1979. **Relatório de viagem aos Xokó da ilha de São Pedro**. Brasília: FUNAI / DCPC / DMM / dcs / 07 de novembro (Processo MINTER/10293/79), 205f.

MONTERO, Paula. **Índios e missionários no Brasil**: para uma teoria da mediação cultural. In: Montero, Paula (org). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 31 – 66.

MOTA, Clarice Novaes da. **“Perfomance e significação do toré: o caso dos Xocó e Kariri-Xocó”**. In: Rodrigo de A Grüneald. (org.). Toré: regime encantado do índio do nordeste. Recife: FUNDAJ/Editora Massanagana. 2005.

\_\_\_\_\_, Clarice Novaes da. **Os filhos da Jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro. Maceió: EDUFAL, 2007 (1997).

MOTT, Luiz. **Sergipe d'El Rey**: População, Economia e Sociedade. Aracaju: FUNDESC, 1986.

NANTES, Padre Martinho de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília [1706].

NASCIMENTO, M. T. S. **O tronco da Jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri. Dissertação de mestrado, UFBA: 1994.

NETO, Adauto Guedes. **Teologia da Enxada e Ditadura Militar**: Relações de Poder e Fé no Agreste Pernambucano entre 1964-1985. Jundiaí, Paco Editorial, 2014.

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Colonial I**. 2º ed. São Cristovão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Apr. 1998. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso)>. acessado em 20 outubro 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>.cultural no Nordeste indígena. 1a.. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. v. 1000. 351p.

PEDRO II, Imperador do Brasil. **Diário da viagem ao norte do Brasil**. Salvador, universidade da Bahia. 1959. Obra citada.

PEIRANO, M A. **Análise antropológica de rituais**. Separata da revista UNB. Brasília, n 270, pp. 2 – 29. 2000.

POMPA, Cristina. Para repensar o conceito de religião. In **O futuro da religião na sociedade** global: uma perspectiva multicultural/ Alberto Silva Moreira, Irene Dias de Oliveira, (org). São Paulo: Paulinas, 2008 (coleção estudos da religião).



REGNI, Pietro Vittorino Frei. **Os capuchinhos na Bahia**: uma contribuição para a história da igreja no Brasil; tradução de Frei Agatângelo de Crato. Caxias do Sul, RS: Paulinas, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 4. edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

RUFINO, Marcos Pereira. 2006. **O código da cultura** - o Cimi no debate da inculturação. In: P. Montero. (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo. pp. 235-275.

SACCHINO, Frandesco. **História Societis Jesú**. In Antônio Henrique Leal, Apontamentos para a história da Companhia de Jesus. Obra citada.

SANTANA, Pedro Abelardo de. **Aldeamentos indígenas em Sergipe colonial**: subsídios para a investigação de Arqueologia Histórica. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2004.

SANTOS JÚNIOR, A. A. **Terra Xokó**: um espaço como expressão de um povo. – Aracaju: Editora Diário Oficial, 2011.

SANTOS, Josefa Eliene dos. **'Um Religioso pernambucano no sertão sergipano'**: trajetória de Frei Enoque e a questão fundiária (1942 - 1986). São Cristóvão, SE, 2014. CD-ROM Monografia (Licenciatura em História) - Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, 2014 Disponível em: <<http://pergamum.bibliotecas.ufs.br:8080/pergamumweb/vinculos/00002a/00002ac5.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

SERGIPE. Ministério Público Federal. **Ação Civil Pública com Pedido de Antecipação de Tutela**. Procuradoria da República em Sergipe, n.º 2006.85.01.000085-4. 26 de setembro de 2006.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, [1987]. Comentários por Francisco Adolfo de Verhagen. 389 p. [Versão PDF].

SOUZA, Natelson. **A herança do mundo**: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó. Salvador: UFBA, 2011. 148 p. Tese (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O mármore e a murta**: sobre a inconstância da alma selvagem. in Eduardo Viveiros de Castro. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2002, 183-264.

\_\_\_\_\_, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso)>. access on 19 June 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

## CADERNO DE FOTOGRAFIAS



*Figura 5: O índio, o cruzeiro e a Igreja (arquivo pessoal).*



*Figura 6: Pátio central da aldeia visto da torre da igreja (arquivo pessoal).*



*Figura 7: Vista da calçada da igreja para o pátio centra (arquivo pessoal).*



*Figura 8: Urna funerária contendo os restos mortais de frei Doroteu de Loreto (arquivo pessoal).*



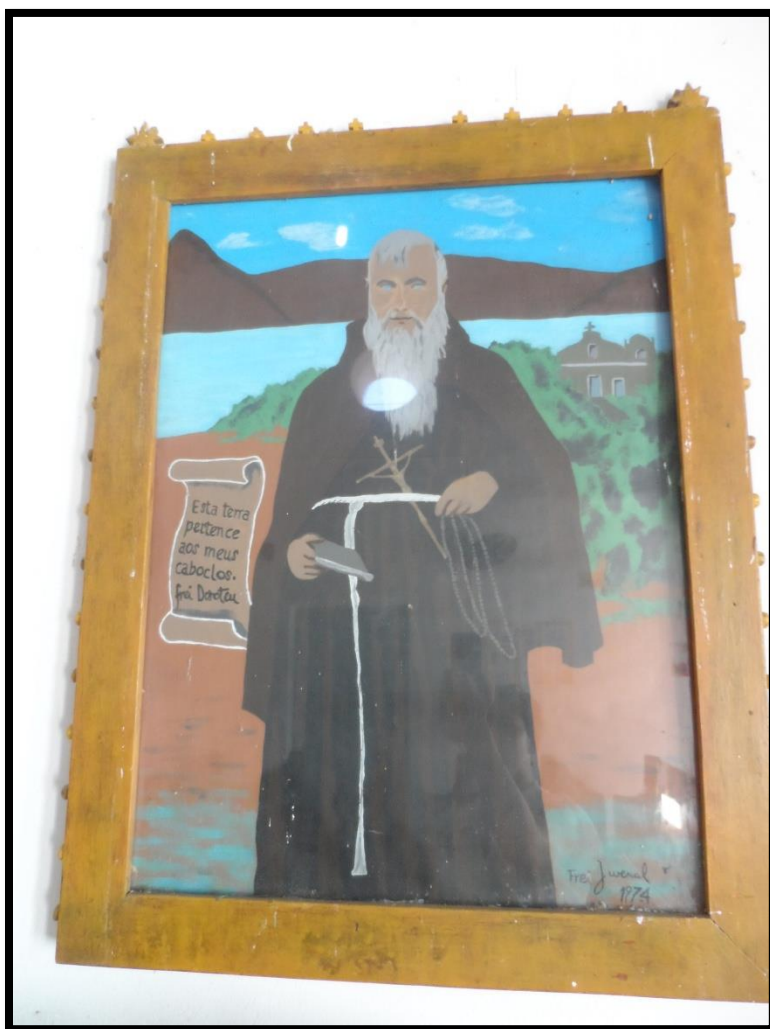


Figura 9: “Esta terra pertence aos meus caboclos”. Quadro representando frei Doroteu, pintado por frei Juvenal em 1974 (arquivo pessoal).



Figura 10: Assembleia de 1979 na ilha de São Pedro (Arquivo CIMI).



*Figura 11: Assembleia de 1979 (Arquivo CIMI).*



*Figura 12: Cacique Bá no cemitério dos caboclos (arquivo pessoal).*





*Figura 13: Bandeira comemorativa (arquivo pessoal).*



*Figura 14: A benção: Momento em que os Xokó entram na igreja para celebração da segunda parte do casamento. No frame, o cacique beija a mão do bispo D. Mário (arquivo pessoal).*





*Figura 15: Imagem de São Pedrinho (arquivo pessoal)*



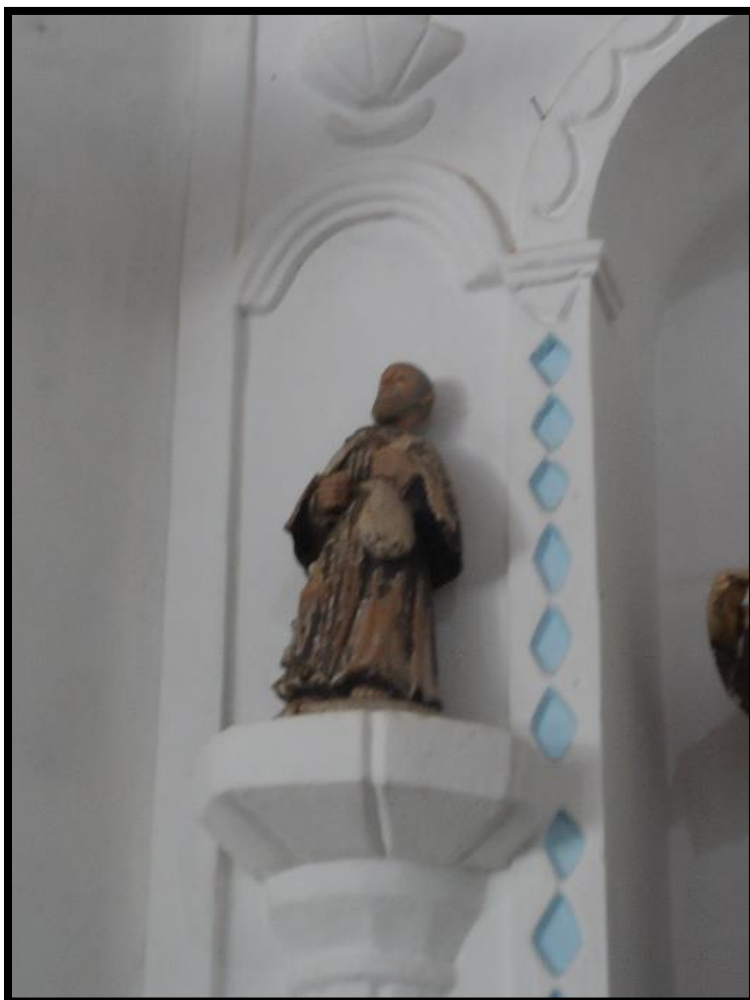
*Figura 16: São Pedro, imagem grande (arquivo pessoal).*



*Figura 17: Imagem de Nossa Senhora do Rosário (arquivo pessoal).*



*Figura 18: Imagem de Santo Antônio (arquivo pessoal).*



*Figura 19: Imagem de São Félix (arquivo pessoal).*



*Figura 20: Imagem do Senhor dos Passos (arquivo pessoal).*





*Figura 21: Imagem de Nossa Senhora das Dores (arquivo pessoal).*



*Figura 22: Procissão da Semana Santa (arquivo pessoal).*



*Figura 23: Do primeiro ao último cacique: Daminhão em primeiro plano e ao fundo o monumento indígena com menção a revelação do cacique Bá: “03-05-2003. Revelação do cacique Bá”. (arquivo pessoal).*



*Figura 24: Dona Dadinha produzindo panelas de barro (arquivo pessoal).*





*Figura 25: O cacique Kariri-Xocó, Cícero de Aruanda fala aos seus “parentes” Xokó (arquivo pessoal).*



*Figura 26: Frei Enoque “puxando” pela memória Xokó (arquivo pessoal).*





*Figura 27: Girleno Clementino de 1993 (no vídeo) fala aos Xokó de 2015, plateia. (arquivo pessoal).*



*Figura 28: Toré sendo executado dentro da igreja de São Pedro (arquivo pessoal).*



*Figura 29: (esq – dir) Maria de Firmino, Maezinha, Zefinha Canicor, João de Deus, Dom José Brandão de Castro e frei Enoque, sentado no chão. (arquivo pessoal).*